UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
FILOSOFIA-BACHARELADO

O Caminho Para O Uno Em Plotino

Álvaro Hauschild

Porto Alegre
2016

CIP - Catalogação na Publicação

Hauschild, Álvaro Körbes
O Caminho Para o Uno Em Plotino / Álvaro Körbes Hauschild. -- 2016.
42 f.

Orientador: José Baracat Jr..

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Bacharelado em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2016.

1. Metafísica. 2. Hipóstases. 3. Conhecimento. 4. Amor. I. Baracat Jr., José, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Trabalho de Conclusão de Curso

O Caminho Para o Uno em Plotino

Álvaro Hauschild

Aprovado em: ___/___/____

____

José Baracat Júnior (Orient.)
Doutor em Linguística
IL/ UFRGS

____

Lia Levy
Doutora em Filosofia
IFCH/UFRGS

____

Inara Zanuzzi
Doutora em Filosofia
IFCH/UFRGS

Aos mais felinos olhos deste mundo, e ao mais inspirador dos últimos homens.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço à minha família pelo constante apoio (financeiro e emocional), carinho e pela compreensão, sem os quais nada teria me sido possível até aqui, sobretudo minha irmã que me auxiliou em algumas questões práticas de última hora.

Em segundo lugar, sou devedor à muito gentil professora Lia Levy, cuja sensibilidade e atenção foram fundamentais para me guiar a Plotino e às práticas acadêmicas, ajudando a conciliar assim as necessidades profissionais com meus interesses e tendências pessoais.

Também devo ao meu professor, orientador e amigo Baracat tudo o que sei sobre Plotino e tudo o que foi necessário saber para a confecção deste trabalho; sua paciência e dedicação sempre presentes foram imprescindíveis na lida com este jovem ao mesmo tempo inexperiente e prepotente que vos escreve.

Por último, mas não menos importante, fazem-me devedor a comprometida disposição da banca, professoras Lia Levy e Inara Zanuzzi, o instituto de filosofia da UFRGS pela qualidade do ensino e dos serviços, e todas as demais pessoas e instituições que colaboraram com informações e serviços necessários para o ingresso, o andamento e a conclusão deste curso e que, por motivos óbvios, permanecem sempre anônimas. Além destes, pesa sobre mim a lealdade de alguns amigos, que, como a relva verde nos prados, justificam a existência e a vida.

Filósofo é aquele que, questionando, experiencia a excitação da proximidade com os deuses - caso contrário, não é um filósofo.
Martin Heidegger, *Schwarze Hefte*

RESUMO

O sistema metafísico de Plotino tem como primeiro princípio o uno, que, por derivação, gera todas as demais hipóstases, e por este motivo ele é o fim último de todos os desejos. Cada hipóstase tem sua atividade determinada pela tentativa de imitar aquela que lhe formou, imediatamente anterior. Este sistema henológico tem como segundo princípio e hipóstase o intelecto, que constitui as formas, semelhante ao mundo das ideias platônico, e por isso também é o ser e o belo; a terceira hipóstase é a alma, da qual participam todas as almas particulares de todas as coisas que são; o mundo ordenado e sensível, ou *kósmos*, é a quarta hipóstase, que vem a ser a partir dos reflexos das formas inteligíveis na matéria, que é a privação de ser. Cada hipóstase depende da anterior, e só encontra sua quietude nela, portanto a deseja, e nisto constitui o amor, que é o desejo pela união nos princípios. O desejo de todas as almas inquietas pela união tem por fim o conhecimento do intelecto, a contemplação das formas; mas o intelecto ainda contempla o uno.

Palavras-chave: Metafísica. Uno. Intelecto. Alma. Kósmos. Hipóstases. Amor. Conhecimento.

ABSTRACT

Plotinus' metaphysical system has as the first principle the one, wich, by derivation, generates all of the other hyposthasis, for it is the ultimate end of all the desires. Each hyposthasis has its activity determined by the attempt to imitate that wich had formed it, imediately prior to it. This henologic system has as the second principle and hyposthasis the intellect, wich constitute the forms, similar to the platonic world of ideas, hence it is the being and the beauty; the third hyposthasis is the soul, in wich participate all the singular souls of all the things wich are; the ordered world and sensible world, or *kósmos*, is the fourth hyposthasis, wich comes to be from the reflection of the intelligible forms in matter, wich is the privation of being. Each hyposthasis depends on wich is its prior and only finds its quietness in it, therefore desires it, and this constitutes the love, wich is the desire to the unity in the principles. The desire of all unquiet souls for the unity has as its end the knowledge of intellect, the contemplation of the forms; but also the intellect contemplates the one and desires it.

Keywords: Metaphysics. The One. Intellect. Soul. Kósmos. Hyposthasis. Love. Knowledge.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO

Tudo o que sabemos sobre Plotino se deve a Porfírio, quem editou as *Enéadas* ("novenas" em grego, pois são seis livros, cada um com nove tratados), e como introdução publicou *A Vida de Plotino*, onde dá suas razões para supostamente ter sido o único editor autorizado da obra de seu mestre, Plotino.

Muitas controvérsias nesta *Vida* são alvos de comentadores contemporâneos. Porfírio repartiu e compilou os escritos do mestre de modo aparentemente bastante arbitrário, com propósitos que não ficam muito claros para nós, que vivemos em torno de 900 anos mais tarde. Sua reivindicação de ter sido o único editor autorizado pelo filósofo pode querer esconder intenções ideológicas e doutrinárias estabelecidas com a arquitetura da própria edição, intenções que, não obstante, bem poderiam ter sido conscientes e concedidas pelo próprio Plotino. Mas isto tudo não se sabe.

Porfírio, ao longo de sua *Vida*, enaltece várias vezes a natureza divina e em certo sentido sobrenatural de Plotino, e para tanto descreveu inúmeros fatos genuinamente míticos e miraculosos, a fim de persuadir seu leitor sobre a verdade da doutrina plotiniana. Entre esses fatos, o de que, em casa de uma senhora, tendo esta reparado haver perdido seu colar, Plotino mandou reunir os servos e sem titubear apontou o responsável pelo roubo; o poder de Plotino, sim, é equiparado ao de um vidente, e sua vida, por sua vez, a de um profeta: ao morrer em casa, na cama, uma serpente teria imediatamente escapado de debaixo da cama e, se enfiando por um buraco na parede, desaparecido para sempre.

Sobre seus dados biográficos, por sua vez, Porfírio nos apresenta o seguinte: Plotino morreu aos sessenta e seis anos de idade no ano de 270 d.c., tendo nascido, assim, em torno de 204. Plotino começou a estudar filosofia com vinte oito anos em Alexandria, no Egito, tendo sido inspirado por um professor chamado Ammonius Sakkas e com ele permanecido por onze anos. Depois disso, Plotino acompanhou uma expedição militar sob o imperador Gordiano III contra os persas em 242, a fim de conhecer e estudar a sabedoria persa e indiana. O imperador foi assassinado durante a expedição pelos seus próprios soldados, em 244, e então Plotino escapou para Antioquia e de lá para Roma, onde permaneceu, em um período do império bastante instável, infestado por epidemias, crises no sistema econômico, político e militar, chamado de 'era da angústia' ou 'crise do terceiro século'[1].

O'Meara escreve:

---

1 O'MEARA, 1993: 3.

> A participação de Plotino na expedição contra os persas é muito curiosa. Quais foram suas funções? Dificilmente ele foi um soldado ou um voluntário cavalheiro como outro filósofo, Descartes, teria sido mais tarde. Talvez Plotino atuou como um filósofo da corte do tipo que os imperadores romanos gostavam de ter em sua equipe. Isso sugere que os contatos que Plotino faria mais tarde em Roma com os membros da classe governante remetem aos seus anos anteriores no Egito.[2]

De fato, em Roma, parece que Plotino ensinava para círculos seletos, que incluíam senadores, médicos, literatos, de diferentes origens, do Egito, da Síria, das Arábias, além dos conterrâneos latinos, sobretudo da classe governante, educando também os filhos daqueles que lhes traziam. Nos círculos mais internos, estava Porfírio. Aliás, a proximidade de Plotino com o imperador Galieno (253-68) e sua esposa foi uma oportunidade que ele viu para fundar uma cidade na região da Campanha a ser governada segundo as visões políticas de Platão, motivo que daria o nome à cidade de Platonópolis. Entretanto, o projeto não foi aprovado na corte e desde então nunca mais foi posto em prática.

As atividades de Plotino consistiam sobretudo em liderar debates e comentários feitos em conjunto sobre textos de Platão e Aristóteles, e tudo indica que ele não tinha conhecimento sobre os pensamentos cristãos da época, ou então ao menos não entrou neste contexto, restringindo-se à filosofia antiga e clássica da Grécia. Na época, inclusive, existiam os círculos gnósticos contra os quais Plotino combatia; mas mesmo estes não foram objeto de um adequado estudo do filósofo, motivo que deu ao fato de Plotino indiretamente criticar as doutrinas gnósticas nas *Enéadas* sem, contudo, ter compreendido corretamente o pensamento ao qual se opunha, incorrendo por vezes em erros e superficialidades grosseiras. Seu intuito nos escritos era combater um gnosticismo que aparentemente atraía seus alunos. E talvez este também tenha sido o objetivo de Porfírio ao arquitetar, com as *Enéadas*, uma máquina de guerra contra os gnósticos e contra outras mais controvérsias que estavam surgindo sobretudo em Jâmblico[3].

A filosofia plotiniana, nomeada mais tarde de neoplatônica em contraposição a "platônico", de fato não corresponde ao pé da letra a de Platão, muito embora ele pensasse apenas estar explicando e comentando o pensamento platônico. Oposições e obstáculos que Aristóteles introduziu contra Platão foram até mesmo adotados por Plotino de uma forma muito hábil e singular de modo a justamente justificar algumas teses platônicas, um tema que aparecerá em alguns momentos deste trabalho. Isto fará com que nas *Enéadas* nos deparemos

---

2 O'MEARA, 1993: 4.

3 BARACAT, 2001: 20-33.

com tratados que não apresentam seu pensamento de um modo sistemático, mas tomam assuntos específicos, enquanto todo seu sistema permanece como pano-de-fundo[4], sempre implícito nas suas reflexões. Não há, portanto, nos livros um rigor cujos fins são sobretudo a lógica e a coesão argumentativa, como acontece, por exemplo, em São Tomás de Aquino, cujos argumentos são encadeados do início ao fim de tal forma a guiar o leitor para conclusões lógicas. Pelo contrário, os argumentos das *Enéadas* poderiam muitas vezes ser lidos avulsos, com a condição de se compreender os conceitos plotinianos, cujas definições ele não dá rigorosamente, mas explica de tal modo a criar uma imagem ao leitor daquilo sobre o que ele pensa e fala; e todas as *Enéadas* são de certa forma descrições diversas, perspectivas distintas, sobre uma realidade que é dada e como que está diante dos olhos para ser vista (pelo menos para Plotino), e não meramente construções conceituais abstratas que no fim, como conclusão, deveriam apresentar uma obra pronta, fundamentada tão somente nos conceitos e não em uma realidade.

O pensamento de Plotino, apesar de e talvez por justamente parecer muitas vezes obscuro, teve profunda influência na história ocidental. O idealismo alemão e o romantismo, por exemplo, devem muito ao transcendentalismo plotiniano. Também o cristianismo sofreu grande influência, sendo o elemento mais famoso Santo Agostinho, que, enquanto os bárbaros saqueavam Roma, lia Plotino, solitário, pressentindo talvez o fim da sua vida. E, como se não bastassem as influências diretas ou conhecidas, descobriu-se também que o que se acreditava serem textos de Aristóteles, muito lidos pelos estudiosos islâmicos que por eles foram influenciados, tratava-se na verdade de escritos de Plotino que, por algum motivo estranho, se disseminaram nas Arábias e na Pérsia.

Neste trabalho, ao leitor será apresentado de modo muito geral e compacto a estrutura do sistema metafísico plotiniano, que constitui uma henologia (*hen*: um, uno; discurso, estudo do uno), que possui dentro de si uma ontologia (*tá onta*: as coisas que são), discurso do ser. Para Plotino, o fundamento da realidade, do ser, das coisas que são, das almas, é a unidade absoluta, motivo pelo qual cada uma das coisas que são constituem uma unidade relativa; para além do ser, que é o princípio essencial e existencial de todas as coisas que são, está portanto o uno, transcendente, sensível e logicamente indefinível, por estar além de toda delimitação, o que inclui a delimitação da linguagem e do pensamento.

O pensamento e o conhecimento, por sua vez, derivam do uno e se identificam ao ser, que é, portanto, o intelecto onde estão as formas inteligíveis de todas as coisas que são; nesta

---

4 SMITH, 2016: 10.

hipóstase (realidade), neste segundo estágio da hierarquia metafísica plotiniana, o conhecimento se constitui como um princípio auto-satisfeito de todos os tipos de conhecimento que dele derivam e se expressam em todas as coisas que são, incluindo o homem.

Do intelecto deriva a alma, como que resultado de um transbordamento da hipóstase anterior, o intelecto; esta alma é a mãe de todas as almas individuais, tanto dos homens quanto do *kósmos*. Inquieta, mas harmônica, essa alma é essencialmente o próprio tempo.

Derivando dessa alma surge o mundo sensível, ordenado, o *kósmos*, cuja natureza é essencialmente corpórea, e onde todas as coisas são temporais, passageiras, por estarem como que dentro do tempo e, assim, sujeitas à temporalidade. O corpo, por não constituir uma substância em si, mas ser um reflexo das formas do intelecto, que formam seu modo de ser, é uma realidade e uma existência que depende ontologicamente das formas do intelecto: ele é de certo modo a imagem e imitação do ser, que é o intelecto. Apesar da singularidade de sua filosofia, Plotino não pensa estar fazendo algo novo, e sim apenas discutindo a filosofia platônica. Deixamos, porém, ao leitor que se aventure neste trabalho e se inteire o quanto for possível da filosofia plotiniana e neoplatônica.

Organizamos este breve estudo da seguinte maneira: no primeiro capítulo buscaremos apresentar a processão henológica, ou seja, a emanação sucessiva das hipóstases. No primeiro subcapítulo, falaremos sobre o uno; no segundo, sobre o intelecto; no terceiro, sobre a alma e, por último, sobre o mundo ordenado e sensível, o *kósmos*. Desse modo, teremos exposto o caminho de todas as hipóstases, almas individuais e coisas, a partir do qual elas mesmas vêm a ser; implícito neste percurso está o caminho de retorno, a conversão aos princípios, que é o mesmo caminho. E assim como o uno é a origem de todas as coisas, a encruzilhada inicial de todos os caminhos, ficará nítido que ele é também o fim último delas, a encruzilhada final.

E é com este intuito que no segundo capítulo, dividido em dois subcapítulos, trataremos respectivamente sobre o conhecimento e sobre o amor, que são dois aspectos do mesmo impulso de todas as coisas em direção à união e, portanto, ao uno, que é a origem e o fim de todas elas.

2 AS HIPÓSTASES

O sistema de Plotino é, à primeira vista, bastante complicado. Os sentimentos, o caráter, o conhecimento, a vida humana em seu todo, fazem parte da sua ontologia e do seu sistema metafísico como um todo, portanto têm realidade (hipóstase). Os desejos humanos são identificados à busca pelo conhecimento, e a substância dos objetos físicos às cognições, não apenas humanas, mas do ser ele mesmo; pois o ser se identifica ao intelecto que contém o conteúdo e a vida, a atividade, de todas as coisas, e esta atividade é a cognição.

Não obstante, esse é um sistema como um todo bem estruturado e definido, no qual podemos distinguir quatro hipóstases, ou realidades, modos de existência: 1) o uno, que está além do ser e de toda compreensão, é por um lado absoluto e transcendente e, por outro, imanente e subjacente a todo ser, cognição e desejo; 2) emanando do uno, o primeiro, surge o intelecto (*noûs*), que contém em si as formas ou ideias (*eîdos*) que são por sua vez a substância una de todas as coisas; 3) transbordando também do intelecto aparece a alma (*psykhê*), que é expressão viva, múltipla, do intelecto, e nela as formas deste último dão origem aos princípios formais (*logoi*) que, por sua vez, recombinando-se em perfeita harmonia, originam o 4) mundo (*kósmos*) físico que conhecemos a partir dos sentidos e do raciocínio.

Além destas quatro hipóstases Plotino concebe a matéria, que, embora tenha participação no sistema metafísico, não pertence ao ser e é o nada, o vazio. Ela é a oposição simétrica ao ser: o ser é ativo, vivo e contém as formas, enquanto ela é passiva, "morta" e é pura carência de ser. Mas ela é importante para seu sistema e desempenha um papel fundamental: antes das formas gerarem o mundo, elas são refletidas na matéria, que empresta um pouco do seu nada às formas a fim de que o mundo possa surgir como ele é, limitado, múltiplo, cujas formas físicas são impenetráveis e oferecem oposição entre si. Deste modo, o mundo é uma realidade entre o ser e o nada, e os aspectos éticos, estéticos e intelectuais da filosofia plotiniana se fundamentam nesta dualidade.

O termo "hipóstase" (*hypóstasis*), traduzido geralmente por realidade, existência, e compreendido às vezes como substrato, existência e princípio, entretanto, não é um termo técnico. Este termo é usado para apontar o que poderíamos chamar de "níveis" ou "estágios ontológicos" (henológicos, em Plotino), conforme faremos neste trabalho, mas também é atribuído por Plotino, por exemplo, à sabedoria[5], à matéria[6], ao amor[7], aos números[8], às

5 I.4.9.19. Todas as notas referentes ao texto de Plotino serão grafadas desta maneira: 1) em algarismos romanos, o número de uma das seis *Enéadas*, 2) em algarismos arábicos, o número do tratado interno à

relações[9], ao tempo[10] e ao movimento[11]. O motivo para o uso deste nas *Enéadas* é mais expressar a presença e participação existencial de um dado fenômeno no sistema; por consequência, conclui-se que este algo tem um substrato ou é ele mesmo um, e ao mesmo tempo tem seu fundamento em princípios superiores (ou em si mesmo, no caso do uno).

Para uma compreensão mais exata do termo e da filosofia plotiniana, é válido ter em mente que, ao contrário dos estoicos e dos peripatéticos, que compreendem a matéria como o substrato, o ser ou o fundamento de todas as coisas, para Plotino, assim como para Platão, são as formas puras, libertas da concretude e da limitação material, que constituem a realidade. Por isso o amor e a sabedoria, ao invés de serem tomados como coisas relativas, "emocionais" ou "subjetivas", adquirem seu direito não apenas de possuírem realidade, mas até mesmo de consistirem nas mais altas e universais realidades na hierarquia henológica.

2.1 O UNO

Conforme dissemos, o uno está além do ser e da compreensão; isto se deve ao fato de que ele transcende a toda a realidade. Ele é o primeiro e anterior ao ser e intelecto, de modo que ele "existe" antes do ser que dá existência às coisas, antes do intelecto que dá cognição às mesmas. Ao mesmo tempo, é unicamente a partir dele que o intelecto e, por consequência, todas as demais coisas vêm a existir.

> Aquilo a partir do qual cada coisa individual surge não é uma coisa individual, mas outro em relação a todas elas. Ele não é, então, uma dentre todas as coisas, mas anterior a todas elas, de modo que ele seja anterior ao intelecto.[12]

Nesta passagem Plotino salienta a transcendência do uno: ao ser anterior a todas as coisas, ele não é anterior no sentido de ser uma dentre elas porém anterior, em algum sentido; pelo contrário, por ser aquilo a partir do qual todas as coisas surgem ele deve ser diferente de todas elas, possuir uma distinção, portanto ser outro. Ao conceber que, dessa forma, ele é anterior ao intelecto, Plotino está pressupondo que o intelecto contém em si e se constitui

---

mesma *Enéada*, 3) o número do capítulo e, por último, 4) a linha onde se encontra o texto na edição grega.

6 I.8.15.2.
7 III.5.3.1.
8 VI.6.5.17.
9 VI.1.7.26-7.
10 III.7.13.49.
11 VI.6.16.41.
12 V.3.11.17-20.

como sendo todas as coisas, já que o intelecto não apenas contém o ser dentro de si, mas é o próprio ser. Neste sentido, na mesma passagem, Plotino afirmará que "todas as coisas estão certamente no intelecto, então desse modo ele [o uno] é anterior ao intelecto"[13].

Alguém poderia questionar por que o uno deve ser anterior e não posterior a todas as coisas: se o uno é a unidade a partir da qual as coisas múltiplas surgem, ele bem poderia ser posterior se pensarmos que é a reunião das coisas que forma a unidade. Mas esta questão nos faz voltar ao texto: quando Plotino diz que o uno é aquilo a partir do qual cada coisa individual surge, ele está tomando essa afirmação no sentido de que o uno constitui o fundamento existencial das coisas, e não é complexo, mas simples; a constituição de cada uma das coisas depende de um fundamento que é o uno, que é transcendente. Para cada coisa existir, o uno deve ser pressuposto, portanto anterior a ela. E, deste modo, a unidade é anterior à multiplicidade, e a simplicidade anterior à complexidade. Esta concepção permitirá Plotino afirmar que:

> Se, então, o intelecto é intelecto porque é múltiplo, e pensar em si mesmo, mesmo se isso deriva do intelecto, é um tipo de ocorrência que o torna muitos, aquilo que é absolutamente simples e primeiro de todas as coisas deve estar além do intelecto.[14]

Para Plotino, a realidade, tanto do mundo, como da alma quanto do intelecto, é múltipla, embora de modos bem diferentes em cada uma das hipóstases, e todo múltiplo deriva do simples, sem o qual não haveria coexistência e harmonia das coisas múltiplas, portanto não haveria relação entre as coisas, não haveria conhecimento, não haveria os sentidos, que dependem da multiplicidade mas antes disso de um fundamento comum em que tudo está unificado, sujeitos e objetos, sujeitos e predicados. Por isso, o uno é a primeira hipóstase, sendo simples. A emanação explica a derivação viva do intelecto a partir do uno. Todavia, no uno não há conhecimento, já que a simplicidade impede um certo tipo de dualidade necessário à cognição, de modo que também não haja sensações, desejos, pois não há lá o que desejar nem há um sujeito desejante, que constituem a dualidade destes fenômenos.

Para que o conhecimento seja possível, é necessário que haja algo para conhecer, e isto já pressupõe uma certa impermanência em si. Aquilo que conhece o faz porque tem necessidade de conhecer, mas o uno não tem necessidade de coisa alguma, e é "absolutamente

13 V.3.11.20-21.

14 V.3.11.26-31.

quieto em si mesmo"[15]. Assim, não pode haver nada fora dele, mas ao mesmo tempo tudo que nele está e constitui sua realidade deve ser de tal modo unificado e não haver instabilidade, portanto sua realidade deve ser simples.

Além disso, todo objeto do conhecimento, pertencente à multiplicidade, deve em si constituir uma unidade, sem a qual ele não seria um objeto. O mesmo serve para o sujeito. Ora, esta unidade do objeto exige um fundamento, sem o qual ele não poderia ser uno, ainda que de modo relativo; pois justamente por causa da relatividade da unidade das coisas é que deve haver uma unidade que é absoluta e em si. A possibilidade de falarmos sobre uma árvore, por exemplo, que é constituída por tronco, copa e raiz, e estas partes por sua vez também são compostas por partes e assim sucessivamente, a possibilidade de tomarmos todas essas coisas como unidades, mesmo elas não sendo unidades absolutas, exige que haja uma unidade que transcenda todas essas coisas e permaneça impassível e distante das divisões internas que relativizam sua unidade - sem o qual não haveria unidades relativas que dela participam. Assim:

> Se é possível dizer de cada parte individual o que é, diz-se isso porque cada uma delas é uma e isto por esse mesmo motivo. Mas aquilo que não mais tem partes em si não é uno por participação no uno, mas é o uno ele mesmo, não é "uno" predicado de outra coisa, mas porque é esse uno do qual, de algum modo, os outros derivam sua unidade.[16]

O uno não é um predicado, mas uma realidade. Das coisas que predicamos a unidade, usando o termo "uno" (por exemplo: o carro é uno, o carro é uma unidade), podemos pensar que assim fazemos porque estas mesmas coisas participam do uno, uma vez que a unidade é mais fundamental que a coisa e determina sua existência; portanto, deve haver este uno que não é um predicado, mas o próprio fundamento a partir do qual as coisas são o que são em suas unidades.

Gerson[17] distingue, assim, dois tipos de características atribuídas ao uno por Plotino, que são, não obstante, bastante problemáticas. Por um lado, 1) as características entitativas, ou de certo modo a constituição e o lugar do uno no sistema henológico e, por outro, 2) as características operacionais, ou de certo modo a relação, atividade e papel dele neste mesmo sistema.

---

15 V.3.16.36-7.

16 V.3.15.14-8.

17 GERSON, 1994: 12-35.

Comecemos por entender as primeiras: o motivo pelo qual Plotino, nas *Enéadas*[18] nega qualquer tipo de predicação do uno se deve sobretudo à sua simplicidade, não-composição e não-complexidade, e estas características, por sua vez, decorrem da identificação da essência do uno com sua própria existência, identificação que inexiste em quaisquer outras realidades, a partir das quais se contempla e busca entender o uno. Não podemos falar e expressar o que não é composto, pois ao falar de algo se predica atributos e acidentes que coexistem em algo composto e que não se distingue em algo simples; não se pode, do mesmo modo, falar de algo que consiste apenas em uma composição de essência e existência, pois isto implicaria que mais de um ente poderia ter a mesma essência, enquanto o uno é uma única realidade. Assim, quando Plotino nega a predicação do uno, sem negar, contudo, que se possa falar *sobre* o uno, ele está somente negando a possibilidade de o uno ser definido e compreendido por quaisquer outros entes, e não a possibilidade de ele ser constatado enquanto realidade originária necessária de todos os demais.

Deste modo, o uno também é auto-suficiente: o que não é simples depende de seus componentes como uma condição de sua existência. O que é unicamente sem componentes é auto-suficiente[19]. Aqui, ademais, podemos notar a transcendentalidade e o caráter de fundamento existencial do uno em relação a todas as coisas: se todas as coisas dependem de algo externo a elas e só o uno não, então ele é o destino de todas as dependências e, assim, é o fundamento, a origem existencial de todas as coisas. Por ser o fundamento e o princípio existencial de todas as coisas, o uno é poder, é a realidade mais poderosa pois dele tudo depende enquanto ele só depende de si mesmo, e na medida em que traz tudo à existência ele manifesta assim o seu poder. Por esse mesmo motivo se concebe que o uno é infinito: sendo princípio de todas as formas ele não é nenhuma em particular nem é o conjunto de todas elas, portanto não é limitado; só o que for constituído por formas, por ser então composto por partes limitadas, é finito e pode ser analisável, mas o uno é simples, não é composto, portanto não pode ser analisável e é infinito.

O uno também é perfeito: o fato de sua essência não ser distinta de sua existência o torna impossível de ser conceitualizado, e a possibilidade das coisas em geral serem conceitualizadas denuncia uma limitação no seu ser, pois elas são *isto* e não *aquilo*. Esta limitação é em si uma imperfeição; o uno não tem esta limitação, sendo princípio transcendente de todas as coisas, portanto é perfeito. Sendo perfeito, o uno também é eterno

---

18 V.3.14.1-18; III.8.9.16-9; V.3.11.1-5; VI.9.3.49-54; VI.9.5.34.

19 GERSON, 1994: 13.

em um sentido especial: por não carecer de seus princípios, o uno é seu próprio princípio existencial, e por isso jamais deixará de ser quando tudo o mais puder deixar.

O uno é onipresente, pelo mesmo motivo que ele é transcendente: ele é o princípio existencial (*arkhê*) de todas as coisas. Se for assim, todas as coisas são o que são por participarem no uno. Gerson não desenvolve suficientemente, mas poderíamos acrescentar então que esta onipresença é a imanência propriamente falando. O fato de todas as coisas possuírem tudo do uno para poderem ser, uma vez que sua existência é fornecida por ele, o uno também está em todas as coisas e em toda parte, isto é, é onipresente e, portanto, imanente às coisas.

O uno é bondoso, é o bem propriamente falando: é o objetivo de ação e o objeto de desejo[20] último de todas as coisas. Podemos compreender da seguinte maneira: o uno é o princípio, o fundamento permanente, quieto em si mesmo[21]; de certo modo, todas as coisas são o uno, mas mais do que isso: enquanto entes, elas são limitadas, dependentes e carecem de quietude, são mais distantes do princípio, portanto "existem menos", em um nível inferior de realidade. No uno, pois, elas são "mais", lá elas se aniquilam na quietude, na sua própria essência existencial, e todos os seus anseios tendem a alcançar essa quietude originária que só se encontra no uno. Por isso ele é o bem, ele é tudo do qual todas as coisas necessitam para serem o que são.

Para terminar as características entitativas: o uno tem uma a vida subjacente a toda realidade. Não vamos entrar na complicada discussão feita por Gerson acerca das dificuldades dessa tese; apenas dizemos que isto parece requerer uma certa atividade do uno, e que uma atividade requer complexidade. Deste modo, o intelecto, que é o ser, também possui em si uma vida fundamental, justificada, porém, pela complexidade gerada pelas formas que o constituem; mas o uno é simples, e além do mais é quieto. No entanto, o que Plotino busca explicar com essa tese[22] é justamente a origem dessa vida que subjaz fundamental no ser, que mantém a existência do intelecto e da intelecção das formas; assim, o uno deve ter, enquanto princípio criador, algum tipo de atividade, e nisto consistiria possuir um certo tipo de vida principial. Gerson[23] escreve:

> O uno deve também ser um tipo de coisa do qual tudo possa ser causalmente dependente. Assim, se uma vida de algum tipo existe devido à atividade causal do uno, o uno em algum sentido possui vida. Mais precisamente, ele tem em si aquilo

---

20 GERSON, 1994: 16.
21 V.3.16.36-7.
22 ver VI.8.16.12-29; V.1.7.12; V.4.2.12-26; VI.7.39.1-2; VI.8.18.26.
23 GERSON, 1994:16.

> que em virtude do qual a vida é produzida. A posse do que quer que isto seja que produz vida legitima uma distinção conceitual de vida dentro do uno de algum modo.

Quanto às características operacionais do uno, é preciso dizer antes de tudo que ele é atividade, embora Plotino acrescente que o uno está além da atividade[24]. E todas as características operacionais giram em torno da noção de emanação, ou ao menos buscam explicar a geração de todas as coisas que são e a relação do uno e seu papel nesta relação com todas elas. Não são, portanto, características predicadas do uno, mas relacionais, e expressam nossa relação com o uno. Por isso Plotino precisa afirmar, por exemplo, que o uno não é definido por ser atividade ou ato puro; mas acontece que ele gerou todas as coisas, e para estas ele se mostra como ato criador e como também possuidor em si de algo capaz de gerar atividade e criar. Assim, em certo sentido ele é atividade, e Gerson[25] salienta, além disso, que o uno tem uma atividade interna, inerente ao uno em quietude, que é o princípio da atividade externa do ato criador. Podemos compreender essa atividade interna como relacionada ao poder perfeito, já supracitado, capaz de transbordar e criar todas as coisas.

Em segundo lugar, o uno tem desejo; de novo parece uma afirmação absurda, já que o uno não carece de nada, não havendo nada externo a ele e ele sendo auto-suficiente. Mas para o uno isso quer dizer que, tendo gerado todas as coisas, ele não o fez por qualquer outro motivo senão por vontade própria; se há coisas, é porque ele assim o quis e, portanto, possui nesse sentido uma vontade, desejo (*boúlêsis*). Se não fosse por vontade própria, as coisas geradas teriam que ser explicadas por algum outro princípio, e isto contradiz a existência de um princípio uno, simples e transcendente, fora do qual e sem o qual nada é possível. Assim, o objetivo com esta concepção não é analisar o uno, mas explicar os efeitos, as coisas, que devem ter origem em algum princípio. Gerson[26] afirma então que

> do ponto de vista de todos os efeitos da atividade do uno, a vontade do uno é a explicação para a existência de tudo o mais. A resposta para a questão "por que é assim e existe assim?" é sempre, finalmente, que o uno assim quis que fosse. Ao afirmar isto, entretanto, nenhuma distinção é aplicada em referência ao uno. Sua vontade é realmente a mesma que sua simples e perfeita atividade concebida em um aspecto.

Por fim, o uno é providência. Isto se deve à imanência do uno em todas as coisas: uma vez que todas as coisas são por vontade do uno, esta é inerente a todas elas, de certo modo

---

24 GERSON, 1994: 18; VI.7.17.10; VI.8.16.16; VI.8.20.15.
25 GERSON, 1994: 20.
26 GERSON, 1994: 32.

pertence a elas. Assim, todas as coisas que acontecem estão de acordo com sua vontade e também participam dela, e por isso Plotino afirma que a providência é uma relação entre superior e inferior[27]: o inferior, dependente do superior, fará e será tudo de tal modo a estar de acordo com ele, uma vez que recebe a existência e a vida, a atividade dele. Conforme observou Gerson[28], as leis da natureza são um exemplo para ilustrar essa relação, pois elas são fornecidas por algum fundamento eterno.

Surgem aqui dificuldades mais profundas, como a noção de necessidade, de onisciência, entre muitas outras referentes também ao modo como a emanação se dá e suas implicações e problemas. Mas isto requer outro local e outro momento. Concentramo-nos em seguir a exposição do sistema plotiniano.

2.2 O INTELECTO

Gerson[29] abre sua discussão acerca do intelecto afirmando que Plotino não põe em questão a existência do mesmo, sendo para ele evidente em virtude da existência dos próprios fenômenos, que devem ter sua origem em algum princípio. De fato, Plotino argumenta que

> talvez seja ridículo questionar se há intelecto no mundo; embora haja, pode ser, pessoas que disputariam até isso. Mas é mais disputável se ele é o que dizemos que é, e se é algo separado, e se ele é as coisas reais e se a natureza das formas está lá.[30]

No entanto, o intelecto não tem nada de arbitrário e pode ser descoberto através de um certo raciocínio e, assim, tem motivos ao menos para existir e ser como é:

> É necessário compreender o intelecto, se utilizarmos seu nome verdadeiramente, não como aquilo em potencialidade, nem como aquilo que passa do impensado para o intelecto... mas como algo em atualidade e sempre intelecto. Mas se ele não tem pensamento de fora, se ele pensa alguma coisa ele o pensa de si mesmo, e se ele tem algo ele o tem de si mesmo. Mas se ele pensa de si mesmo e a partir de si mesmo, é ele mesmo as coisas que pensa. Pois se sua realidade fosse outra [que pensar], e as coisas que ele pensa fossem outras que ele mesmo, sua realidade seria ininteligível; e, de novo, em potencialidade e não em atividade. Uma, então, não pode ser separada da outra.[31]

Para que o intelecto seja concebível enquanto tal, é necessário que a realidade seja inteligível, portanto participe toda ela do intelecto. E esta é a concepção de Plotino; para ele,

---

27 III.3.7.8.
28 GERSON, 1994: 33-4.
29 GERSON, 1994: 36.
30 V.9.3.4-8.
31 V.9.5.1-10.

questões válidas seriam algo como "de que modo cada realidade é inteligível?", isto é, qual é o lugar de cada uma das coisas na hierarquia henológica?

O ser, pois, é gerado pelo uno; mas não aleatória e arbitrariamente, e sim espontaneamente, portanto obedecendo razões, se constituindo harmonicamente e definidamente. A natureza vem a ser por leis, os sentidos humanos podem captá-las e por isso também participam delas; deve haver, assim, um mundo das formas puras a partir das quais todas as coisas são geradas. Esse mundo não pode ser o uno, que é simples, mas algo imediatamente "abaixo" dele. Desse modo podemos compreender como Plotino concebe o ser e o intelecto em uma mesma hipóstase: por um lado, essa segunda realidade, a partir do uno, consiste no princípio ontológico de todas as coisas, por outro, ela consiste no princípio formal, passível de ser apreendido inteligivelmente, das próprias coisas, sem o qual elas não poderiam ser geradas do modo como são nem de qualquer outro modo. Por sua vez, esse caráter de ser passível de apreensão por inteligências revela sua natureza bela, ordenada, de modo que a segunda hipóstase, além de ser definida por intelecto, por ser, também é definida por belo.

E conforme a passagem supracitada, ela precisa ser em ato, caso contrário as coisas não seriam o que são e sequer viriam a ser. As coisas, pois, são geradas pelo intelecto, e para tanto elas devem ser formas em ato nele, e para isto devem nele ser eternamente interligadas enquanto formas presentes que não deixam jamais de participar do todo que gera as coisas em conjunto. Por isso o intelecto intelige a si mesmo e assim mantém as formas unidas e relacionadas, possibilitando a existência harmônica de todas as coisas em um mundo (*kósmos*) como ele é, o mundo das coisas separadas, passíveis de serem apreendidas pelos sentidos. E assim como o uno deve, ao gerar o ser e as coisas que são, permanecer de certo modo absoluto, transcendente, caso contrário o ser perderia seu fundamento e deixaria de ser, do mesmo modo o intelecto, ao gerar o que vem "abaixo" dele, deve permanecer transcendente, em ato constante, e consistir neste ato. E este ato é a intelecção: a essência do intelecto consiste em inteligir a si mesmo; as formas inteligem o todo, e cada uma das formas é o todo. É característica do intelecto a natureza uni-múltipla: ele não é simples como o uno, caso contrário não poderia haver intelecção, pois esta exige algo para inteligir e algo para ser inteligido, mas também não é múltiplo como o *kósmos*, porque assim a intelecção seria como a apreensão de impressões e afecções recebidas de uma natureza externa e dependeria de um outro fundamento transcendente inteligível e uni-múltiplo para existir, que não pode ser definido pela multiplicidade nem pela simplicidade, mas pela identidade das formas, da intelecção e dos inteligíveis, de modo a consistir na cognição total das formas do ser. Dessa

forma, Pearl salienta:

> Deve haver, então, uma alteridade tanto quanto uma mesmidade entre o intelecto e o que ele pensa, mesmo que o último seja seu próprio conteúdo e nesse sentido ele mesmo (...); sem essa alteridade, não haveria um 'olhar' intencional, nem um alcançar e apreender coisa alguma, e assim nem intelecto nem o inteligível.[32]

O problema do intelecto se torna, assim, uma dificuldade de descrever uma certa identificação entre sujeito e objeto, entre sujeito e predicado, cujas diferenças e naturezas separadas caracterizam o modo de conhecimento no mundo sensível (*kósmos*). Essa dificuldade caracteriza o paradoxo das definições como uni-múltiplo, da observação de aspectos opostos na mesma realidade como mesmidade e alteridade:

> Aquele que pensa, então, quando pensa, deve estar em dois, ou um fora do outro, ou ambos no mesmo; e por necessidade o pensar é sempre alteridade e mesmidade, e as coisas que são propriamente pensadas são tanto as mesmas quanto diferentes em relação ao intelecto.[33]

Essa dificuldade supracitada se deve a que as coisas, embora distintas, enquanto inteligíveis, não são fundamentalmente separadas, mas derivam de uma mesma natureza e, portanto, mantêm relações ontológicas umas com as outras (a essência de uma implica a essência da outra em um todo inteligível e unificado). No caso das formas do intelecto esta relação é total, e não há qualquer tipo de divisão entre elas, nem elas são partes separadas de um composto, mas são uma e mesma natureza: "o ser enquanto inteligível é assim intrinsecamente relacional: cada ser é em si mesmo, e assim é um ser, somente em relação a outros seres"[34]. O caráter formal do intelecto, assim, não é meramente lógico ou uma lei que tende a ordenar uma substância externa a si, mas constitui o próprio ser de todas as coisas; e toda substância, tudo o que vemos, percebemos através dos sentidos, constatamos na realidade sensível, são formas, ou melhor, reflexos opacos das formas puras do intelecto. De tal modo que podemos dizer: a forma é interna ao ser, e o ser é interno à forma. Isto permitirá Pearl observar que a despeito do aspecto complexo e variegado do intelecto, que é constituído por formas distintas:

> isto não significa que o ser é meramente uma coleção de itens separados. Neste ponto a imaginação visual nos foge. Os corpos, de fato, não podem ser distintos sem estarem fora ou excluídos um do outro. As formas, entretanto, enquanto conteúdos

32 PEARL, 2014: 112.
33 V.3.10.24-7.
34 PEARL, 2014: 113.

> inteligíveis ou ideias, são distintas sem serem separadas. Uma vez que elas são definidas [por estarem] em relação uma com a outra, cada forma, enquanto conteúdo de pensamento, envolve e assim inclui as outras.[35]

Assim, entre as características que podemos observar no intelecto, devido à sua totalidade e ao seu caráter de princípio transcendente e fundamento do ser das coisas, estão 1) a eternidade, 2) a verdade, 3) a quietude, 4) a completude, mas também 5) a vida e a atividade[36], contudo típicas de uma realidade satisfeita. Quanto à primeira, 1) deve-se à inexistência no intelecto de divisão e, consequentemente, de sucessão, de anterioridade e posterioridade no sentido temporal, mas também no espacial, de algo ser ali e outro algo lá; no intelecto tudo é imediato e coexistencial. 2) Ali o conhecimento é máximo e total, não há mediação entre sujeito e predicado nem entre sujeito e objeto, e a coisa (a forma) é idêntica à apreensão, de modo que a apreensão seja exatamente a coisa como ela é feita pelo sujeito, e desse modo ao intelecto também pertence a verdade. 3) Embora não se trate da quietude absoluta, distante e até obscura, do uno, o intelecto é quieto no sentido de possuir tudo que há já em si e, assim, não carecer de nada. 4) A completude do intelecto se deve a sua totalidade: não sendo composto, mas complexo, e possuindo tudo em si, ele é completo e nada que participa do ser está fora dele. 5) A intelecção é ato, eterno e constante, e ela constitui o fundamento para todo o movimento e inquietação das coisas, para os ciclos vitais do *kósmos*, para o nascimento, o crescimento e a morte de todas as coisas; assim, sem a vida subjacente ao intelecto nada dele poderia emanar e nem ele mesmo existiria porquanto a intelecção exige um ato puro que mantém as formas relacionadas unimultiplamente.

A partir disso também se pode notar que a criação do intelecto por parte do uno, que aparentemente se dá por algum tipo de sucessão, não se dá, contudo, por sucessão temporal ou lógica, mas tão somente pela ontológica. Assim não se dá somente a produção do intelecto, mas de todas as hipóstases. O objetivo de Plotino ao estabelecer a posteridade do intelecto em relação ao uno (e da alma em relação ao intelecto, e do *kósmos* em relação a ela) é tão somente apontar para uma certa subordinação e dependência necessária das realidades a princípios transcendentes a elas:

> A segunda *arkhê* (princípio) não surge magicamente ou misteriosamente da primeira. Ela é co-eterna com a primeira, mas subordinada. É apenas um artifício heurístico que a multiplicidade pode ser dita surgir do uno. O intelecto é gerado do uno rudemente como uma figura plana é gerada de um ponto. Para Plotino, o uno e o intelecto são princípios governantes. E assim como dois pontos determinam uma linha em um plano, deste modo o uno e o intelecto determinam uma hierarquia. O

35 PEARL, 2014: 114.
36 ver III.7.3. e III.7.4.

> intelecto é o primeiro produto do uno. Portanto, quanto mais próximo algo for do intelecto mais próximo será do uno, e quanto mais longe do intelecto, mais longe do uno.[37]

E assim como do uno o intelecto foi emanado, do mesmo modo ele transbordará e dará origem à alma, hipóstase imediatamente "posterior". Distinguindo-se da concepção do demiurgo platônico, que é interpretado como um deus que cria o mundo artificialmente a partir das formas, externas a si mesmo, portanto através da arte (*tekhnê*), da técnica, semelhante a um artesão, um sapateiro, Plotino empresta de Aristóteles o conceito de *phýsis* (traduzido costumeiramente por natureza, e compreendido por ser um ato criador natural que dá origem a um mundo, um ser natural que vive e possui em si mesmo o princípio do seu comportamento[38]) para fazer o múltiplo derivar de um único princípio sintético que abarca o todo de uma só vez. No caso da criação pela técnica, as formas são apenas a matéria-prima da criação, enquanto o agente criador não dá nada de si a não ser o ato, o poder de transformação; pela técnica não se explica a existência das formas separadas do demiurgo, tampouco o "quanto" e o "como" o demiurgo decidiu e alcançou as formas a fim de criar o mundo, faltando um fundamento existencial comum a ambos que os relacione. Por tais motivos pode-se dizer que Plotino optou por identificar o agente criador com o próprio ser produtor do *kósmos*, concebendo a atividade criadora inerente ao ser, e unindo-os na intelecção, que identifica sujeito e objeto e, assim, a atividade criadora com as próprias formas constituintes de toda a realidade. É evidente que Plotino não resolveu todos os problemas que surgem em Platão e Aristóteles, e até mesmo criou outros; não obstante, seu intuito parece ser, ao optar pela emanação, buscar resolver os conflitos gerados pela multiplicidade das coisas em despeito da unidade subjacente a todas elas, uma unidade aparentemente necessária, uma vez que sem ela as coisas não compartilhariam uma mesma experiência existencial. Nem as coisas seriam unidades e assim jamais teriam vindo a ser - e no entanto, ei-las aí! Deste modo:

> Plotino se distancia da metáfora artificialista, aquela que Platão utiliza fazendo intervir um demiurgo que fabrica as coisas sensíveis mantendo os olhos fixos nas formas inteligíveis. Como ele recusa a intervenção de um demiurgo que trabalha à maneira de um artesão ou de um artista, Plotino é conduzido a conferir à alma que anima o mundo o papel de agente organizador da matéria que permite fazer aparecer os corpos. (...) Mas, para não cair em uma imanência absoluta que negaria a separação do um, do intelecto e da alma, isto é, das três hipóstases, ele se esforça para relevar o papel do intelecto e do inteligível, mostrando que mesmo a alma hipóstase, à qual se ligam a alma do mundo e as almas individuais, não é o princípio

37 GERSON, 1994: 39-40.
38 BRISSON, 2013: 64.

> absoluto, que ela deriva de um princípio superior, o intelecto: o intelecto pode ser considerado como um demiurgo que contempla o inteligível, mas sem deliberar nem trabalhar.[39]

O intelecto não delibera nem trabalha pois se constitui em uma única existência, pelo agente criador e pelas formas; as próprias formas são o agente criador e possuem (ou são) a atividade criadora, de tal modo que não há uma dualidade entre dois seres, como um artesão e um sapato, em que um, separado do outro, permanece sempre o objeto, e o outro, por sua vez, sozinho é apenas o sujeito e o agente, donde existe um "sair de si" da parte do agente para que trabalhe e delibere sobre um objeto externo a si.

Embora a noção de *phýsis* seja usada por Plotino mais para falar da natureza do *kósmos*, podemos observar neste uso um interesse de explicar o modo da derivação das hipóstases em geral. Toda a emanação das coisas, desde o uno até o *kósmos*, passando pelo intelecto e depois pela alma, acontece através de uma criação natural (de *phýsis*: natureza, produção espontânea) em que cada hipóstase possui em si o princípio de seu comportamento, ou melhor, cada hipóstase é uma totalidade unificada cuja "parte" formal é idêntica à "parte" substancial, sobretudo no intelecto, hipóstase em que essa noção foi explicitamente estabelecida na identificação entre ser e formas, entre inteligível e intelecção. A *phýsis* é compreendida como um surgimento espontâneo da realidade, traduzida muitas vezes por “natureza”, o que é bastante adequado ao conceito de emanação, seja lá de quais hipóstases estamos falando.

2.3 A ALMA

Similarmente ao intelecto, que emana a partir do uno, a alma emana do intelecto, sendo ela a imediata representação ou imagem dele. A existência do intelecto explica, pois, as imagens das formas e imagens da intelecção, mas ela não explica as atividades corpóreas que são direcionadas a um fim externo a elas[40]; o intelecto é estático e lá as formas estão unidas e satisfeitas, não necessitam buscar, ativamente, a satisfação fora de si; pois lá também não há um "fora", e cada forma contém tudo em si. Enquanto isso, a vida corpórea se constitui por um movimento constante dos seres particulares, separados, que buscam a satisfação e o seu fim fora de si. Buscando explicar os princípios imediatos do *kósmos*, Plotino introduz a alma, que funciona também como um demiurgo criador e cria o mundo corpóreo a partir de suas leis

---

39 BRISSON, 2013: 65.
40 GERSON, 1994: 53.

e de sua vida fluida, fornecendo um fundamento intermediário entre as formas eternas, estáticas, e a fluidez corpórea, temporal e mecânica do *kósmos*, o mundo sensível.

As características da alma, assim, se espelham nas do intelecto e expressam uma natureza inversa. Se o intelecto é a eternidade, propriamente falando, a alma é o próprio tempo; se o intelecto possui as formas (*eîdos*) fundidas em si, a alma as tem já em um estágio de separação, e são os *logoi*, que constituem substancialmente a alma; se o intelecto é estático, a alma é movida, é a inconstância, mas uma inconstância eterna; se o intelecto é auto-satisfeito e completo, a alma carece de um fim em si mesma e nesse sentido é insatisfeita e depende de um fundamento externo a si mesma; se o intelecto é a quietude, a alma é a inquietude. É importante notar, contudo, que não se trata de oposições: pelo contrário, a alma é a melhor imagem e imitação possível do próprio intelecto. A inquietude da alma tem seu fundamento na própria quietude do intelecto, na medida em que ela, buscando possuir externamente seu próprio princípio, imita imperfeitamente a auto-satisfação do intelecto que contém em si unidos os dois polos sujeito e objeto, que na alma estão separados. Assim, a alma não é a mentira, mas a verdade em um grau inferior, incompleto. Enquanto o intelecto é uni-múltiplo, a alma é o múltiplo, e no seu todo harmônico ela busca imitar a constância uni-múltipla do intelecto. E esse mesmo todo da alma, a totalidade da alma, cabe em uma única forma do intelecto, que não exige a reunião para satisfazer sua totalidade.

Sendo expressão do intelecto, portanto da intelecção, da atividade fundamental e estática que constitui a vida do intelecto, a alma é a expressão mais perfeita dessa vida, e é ela de certo modo essa mesma vida, fluida, orgânica, harmônica; ela contém em si os princípios vitais que dão origem, por sua vez, ao mundo dos corpos, das coisas capazes de sentir umas as outras e também de serem sentidas, portanto observadas, ouvidas, tocadas. Nesse sentido, se a intelecção é a atividade do intelecto, o desejo é a atividade da alma[41]. Isso significa, pois, que este desejo é eterno, constitui a condição existencial da própria alma, e jamais poderá ser satisfeito: as "partes" da alma, os *logoi* e as almas particulares, jamais conseguirão se unir, embora o desejem, pois se conseguissem não mais se trataria aqui de alma, mas de intelecto. "Partes", pois também a alma é um todo harmônico e indivisível. A alma consiste, pois, justamente nesta vivacidade fluida e inquieta que se fundamenta em uma carência do seu princípio formador, o intelecto.

Por um lado, portanto, é característico da atividade da alma o desejo, mas por outro o raciocínio discursivo, em contraposição também à intelecção, que é o próprio conhecimento

41 GERSON, 1994: 53.

não-discursivo do intelecto de si mesmo. Os *logoi* são as razões particulares que imitam, no seu todo, a verdade una do intelecto; e, por serem eles princípios da natureza do mundo corpóreo, também devem ser compreendidos como as leis da própria natureza. É deste modo, portanto, que o mundo corpóreo é uma expressão da verdade, e toda a realidade corpórea é uma totalidade de cognições que imitam a atividade do intelecto - e assim toda a realidade, corpórea e incorpórea, é inteligível e inteligida.

Aqui, portanto, o raciocínio intrínseco à alma por um lado imita a certeza imediata da verdade presente no intelecto, e tende por isso a contemplá-lo, a se voltar ao intelecto, e por outro lado estes mesmos raciocínios, ao mesmo tempo, se distanciam do intelecto para mais uma derivação rumo ao mundo ordenado e sensível. Esse caráter de intrínseca mediação poderá levar o estudante das *Enéadas* a considerar a alma como um instrumento do intelecto e do próprio uno para a criação do mundo ordenado, muito embora ela seja um estágio na hierarquia henológica como qualquer outro e tem sua existência eternamente como todas as demais hipóstases, sendo a criação do uno não um evento, como acontece no cristianismo, em que Deus como um demiurgo cria o mundo *ex nihilo*, mas, pelo contrário, apenas um modo de exprimir e compreender os estágios ontológicos necessários para a realidade existir enquanto tal. Cada uma das hipóstases é o princípio (*arkhê*) de todas as hipóstases e coisas subsequentes, a partir do uno. Deste modo, não há uma diferença temporal nas hipóstases da criação, e assim Plotino argumenta:

> O intelecto é anterior a ele [mundo corpóreo], não no sentido em que é primeiro no tempo, mas porque o universo vem do intelecto e o intelecto é anterior por natureza, e a causa do universo como um tipo de arquétipo e modelo, o universo sendo imagem dele e existindo por meio dele e vindo eternamente à existência.[42]

Do mesmo modo, não há uma diferença espacial:

> E como há lá o primeiro, e o segundo também, e depois outros?... e certamente as coisas são primeiras, segundas e terceiras em ordem, poder e diferença, não por posições espaciais. Pois nada previne que coisas diferentes do ser todas juntas, como alma, intelecto e todos os corpos do conhecimento...[43]

Estamos falando aqui da alma hipóstase; não se pode, portanto, confundi-la com a alma humana ou individual que, digamos assim, está dentro do corpo. Pelo contrário, é o corpo que está dentro da alma, o *kósmos* inteiro está dentro de uma alma única, e todos os

---

42 III.2.1.22-6.
43 VI.4.11.1-3 e 9-12.

entes individuais, tanto humanos quanto não humanos, estão "dentro" dessa alma. Isto se deve ao fato de que o princípio existencial imediato do corpo (e do *kósmos*, que é o corpo universal) é a própria alma: a constituição substancial e formal do corpo derivam da alma, que contém em si todas as potencialidades e possibilidades vitais assim como a própria vida da qual dependem todas as atividades e tendências do corpo:

> Longe do ser da alma ser qualquer tipo de fantasma em uma máquina, ele é a matéria que está perto de ser uma fabricação alucinada (*figment*, no inglês original), e um tal dado ser que ele tem a partir da alma. Separados do corpo, podemos ser (como se fôssemos) um anjo: separado da alma, o corpo é dissolvido.[44]

O *kósmos*, assim, não é um composto de alma e corpo como duas coisas separadas que se juntam, mas ele é nada mais nada menos do que um derivado da alma. Sem corpo, a alma continua de acordo com seu princípio que é o intelecto, e a ele contempla; mas sem alma o corpo não poderia vir a ser, pois os princípios necessários para sua existência não existiriam. Não pode haver corpo de modo algum, nem mesmo a menor unidade visível, sem alma[45].

Isto gera muitas dificuldades, e o grande desafio de Plotino aqui é explicar a unidade das almas dos corpos particulares em uma hipóstase transcendente, sobretudo humanas, pois estas teriam, ainda individualmente, um contato direto com o intelecto - o que torna a unidade e a transcendência da alma hipóstase bastante problemática. Ao morrer, a alma, que é eterna, permanece individual ou se funde no todo orgânico? Suas lembranças da vida passada ficam consigo ou se perdem? E a alma, individual, pois, é capaz de se fundir então ao intelecto devido ao seu possível contato com ele? Mas como seria possível uma "parte" da hipóstase indivisível sozinha se fundir ao intelecto? Estas são apenas algumas questões que podem surgir exigindo maiores explicações, as quais Plotino tentou resolver de muitas maneiras, mas que requerem um estudo mais aprofundado. Aqui apenas seguiremos na exposição geral da hipóstase no sistema henológico como um todo.

Ao criar o corpo, não é uma parte da alma que cria uma parte do corpo, mas toda a alma está em cada parte do corpo; ou melhor, cada parte do corpo deriva não de uma parte da alma, mas da totalidade da alma, motivo pelo qual o *kósmos* é o mundo ordenado cujas partes são organizadas e cada uma tem seu "lugar próprio". Se uma parte do corpo derivasse de uma parte da alma, a alma teria de ser um composto, e por ser um composto cujas partes são

---

44 CLARK, 1996: 280.

45 CLARK, 1996: 279. Também: "O céu é um, pensado sem múltiplo em uma parte, em um lugar e um em outro"(V.1.2.39-40); " O universo se estende tão longe quanto vai a alma" (IV.3.9.46-7); "[o todo] existe, todo desperto e vivo diferentemente em partes diferentes e nada pode existir que não pertença a ele" (IV.4.36.13-15).

separadas ela teria por derivação entes que não estariam unidos em um mesmo *kósmos* organizado por uma lei única a qual todos pertencem; e isto não se segue, o *kósmos* obedece como um todo um único princípio do qual dependem cada um dos indivíduos (por isso há cognição e sensações), de tal modo que se a alma é este princípio, deve ser una e uniforme em todo o *kósmos*. E sendo princípio existencial do *kósmos* como um todo, "nenhuma das partes da alma nem de toda a alma estão no corpo como em um lugar... certamente ela tampouco está no corpo como em um receptáculo"[46].

Mais uma característica da alma que gera muitas dificuldades é o fato de que, diferentemente do intelecto, ela raciocina; o raciocínio não é eterno, não contém a identificação entre sujeito e objeto, por isso busca esta identificação *no* tempo. Mas a atividade essencial da alma, que se constitui justamente pela inquietude da razão e do desejo, em contraste com a intelecção do intelecto, não acontece *no* tempo, mas *é* o tempo, o princípio da temporalidade e que, dessa forma, abrange a essência do tempo, a temporalidade e o movimento como um todo. Pois a alma não está no tempo, mas é o tempo; não obstante, as almas particulares, capazes de contemplar o intelecto, existem *no* tempo[47].

> O intelecto vê seu objeto, ou objetos - se ele é singular não importa - tudo de uma só vez e como um todo. A razão, por outro lado, lida com eles por partes (*part by part*, no inglês original), move-se de um objeto para outro, trabalha da premissa para a conclusão (...) ela [a razão discursiva] se move de um objeto, pelo qual podemos substituir a premissa, a outro, e lá ela lida com objetos caracterizados pela divisão, que são entidades separadas e discretas e assim permanecem (...). A razão lida, como vimos, com proposições.[48]

Enquanto o intelecto apenas contempla a eternidade, em cognição permanente consigo mesmo, a alma apenas consegue observar as coisas como elas são, a verdade, de parte em parte, portanto tem uma visão sempre parcial e imperfeita da realidade; ao construir o raciocínio, ela espera uma conclusão a qual lhe servirá de verdade, pois não tem posse dela, não sendo una do modo como o intelecto é. Não obstante, se a conclusão for satisfatória, não meramente por sua forma lógica, mas for capaz de levar a alma a sair de si e contemplar as formas, a beleza inteligível, então "é quando aquele processo para e nós, digamos assim, alcançamos o topo final, que nós nos movemos do raciocínio para a intelecção"[49]: "ela não mais se preocupa, mas contempla, tendo alcançado a unidade. Ela abandona o que é chamado

46 IV.3.20.10-12 e 15-6.
47 III.7.11.23-35.
48 BLUMENTHAL, 1996: 93.
49 BLUMENTHAL, 1996: 93.

de atividade lógica, sobre proposições e silogismos"[50].

Clark, justificando Plotino, não sem razão, defende que o sistema plotiniano não se fundamenta em um dualismo entre corpo e alma como o de Descartes, e que a significativa divisão plotiniana não está entre "humanos" e "não-humanos", mas entre os si eternos e temporais[51]; parece, assim, possível compreender Plotino e até mesmo resolver seus problemas sistêmicos através de uma interpretação cautelosa de sua doutrina, mais do que da mera análise fria de sua construção conceitual. Uma coisa são os raciocínios no tempo, derivados das almas particulares, outra é a razão da hipóstase que não está no tempo, mas constitui o tempo; e esta razão, por sua vez, é a que constitui a natureza da alma por ser a contempladora do intelecto, é o modo da alma de contemplá-lo. Não se quer esconder com isso os problemas que surgem e preenchem, como a aparente divisão entre suas almas que, não obstante, são uma só, o que é um problema central para Plotino no que tangue as almas particulares; o que se quer mostrar é que talvez essas dificuldades sejam secundárias e até necessárias dentro de um sistema que não tem a pretensão única de uma coesão lógica, mas de corresponder às conclusões metafísicas passíveis de se retirar da própria realidade, que independe desta coesão e paira inalcançável sobre ela. O pensamento discursivo é circular, apenas confirma na conclusão a coesão das premissas, mas está longe da realidade, do qual Plotino mesmo defende que se deve distanciar a fim de contemplar as formas.

O interesse de Plotino ao discutir a alma não é somente apresentar uma processão metafísica, fria e imparcial, pois o próprio sistema plotiniano não é imparcial, no sentido de que não se propõe um código ético; pelo contrário, para Plotino, o fato de se descobrir nas hipóstases princípios unos das realidades derivadas e inferiores determina uma ética: os princípios são *arkhês*, portanto razões, motivos, origens e também fins existenciais. Cada coisa existe em vista de sua *arkhê*, que é a hipóstase imediatamente superior, até alcançar o uno. Desse modo, por ser inquieta e carecer de fundamento, a alma depende do intelecto em todos os sentidos, e deve viver para contemplar as formas. A alma hipóstase, ao criar o *kósmos*, permanece em sua transcendência e inquietude primordial; as almas individuais, sujeitas a corpos que existem no tempo, pois, são almas decaídas[52], são “pedaços”, ou melhor, “reflexos” da hipóstase, que inquietamente buscam seu princípio. Seu princípio, contudo, não é a alma hipóstase, mas o intelecto – o que as individuais devem fazer é se elevar, “elevar seu olhar”, ao nível da hipóstase, que é na alma individual a parte superior dela mesma, e de lá

50 I.3.4.17-9.
51 CLARK, 1996: 284.
52 Todos nós estamos “aqui” porque fomos seduzidos, como se fosse por nossas próprias imagens “no espelho de Dioniso” (CLARK, 1996: 289; ver também: IV.3.12-3).

contemplar as formas.

O modo de iniciar e percorrer esta jornada é constatando a beleza dos objetos sensíveis e do próprio *kósmos* como um todo, raciocinando por buscar as razões, os princípios dessa beleza, acabando por concluir que se trata de uma realidade transcendente, não alcançável através da busca pelos objetos em si, mas através de uma orientação da alma que gradativamente é capaz de presenciar a essência da beleza nas coisas, nas outras almas, nas ideias, nos pensamentos, e por fim sobretudo no silêncio e na permanente contemplação, que já não anseia por coisa alguma, ficando apenas sujeito às necessidades fisiológicas – de modo que, ao morrer, a alma, abandonando o corpo, possa se unir impedidamente às formas puras do intelecto. A alma, assim, deve se abster de buscar possuir os objetos em si, pois será em vão, e ela continuará insatisfeita em sua busca incansável por preencher seu vazio existencial:

> Alguém que consegue limpar os desejos e as paixões suprarracionais pode vir a ver o deus imortal em si mesmo, ou (igualmente) o “auto-controle” e a justiça. Permanecendo em si como estátuas esplêndidas enferrujadas pelo tempo que as tem limpado (IV.7.10.31-1, 44-7; ver também I.1.12.12-7). A ferrugem do tempo garante que poucas almas, se alguma, estão totalmente no controle enquanto “no corpo”, uma vez que elas então formam parte de uma ordem com outras coisas.[53]

Aqui se evidencia o problema existencial que instigou o início da filosofia entre os gregos a fim de encontrar princípios que não apenas o expliquem, mas resolvam. A alma tem uma importância particular e central e ao mesmo tempo intermediária na filosofia platônica e sobretudo plotiniana porque todas as questões partem da constatação de que o princípio existencial imediato do homem e das coisas (a alma) é em si uma certa inquietude que busca um fundamento e um repouso em algo superior e certamente impassível e absoluto. Crendo haver encontrado estes princípios (intelecto e uno), Plotino enxerga a necessidade de neles buscar o que na alma em si se ausenta; contemplar as formas é um modo de conceber o afastamento em relação às coisas corpóreas, que carecem de sua essência, a fim de receber o contato com a própria essência delas, e que é a essência da própria alma que busca – este é o único modo da alma alcançar o que busca.

Em termos mais concretos: a beleza das coisas e a sua bondade (que transcendem e incluem a satisfação fisiológica), que são o objeto de desejo da alma, são a substância transcendente da qual as coisas partem e aquilo que falta para, preenchendo e satisfazendo a carência da alma, que ela possa se pôr em repouso e resolver seu problema existencial.

---

53 CLARK, 1996: 288-9.

2.4 O *KÓSMOS*

O *kósmos*, ou o mundo sensível, ou ainda mundo ordenado, não costuma ser considerado pelos comentadores uma hipóstase; e, de fato, há motivos para tanto: para Plotino, toda realidade, desde o uno, justamente por ser uma realidade e assim ser “cheio de existência”, transborda a si mesma, gerando outras realidades dela. O *kósmos*, todavia, não é “cheio de existência” e por isso não cria mais nada, permanecendo ele como o último na gradação processual e, assim, totalmente dependente dos seus princípios; não há nele nada que baste a si mesmo, como acontece com todas as demais hipóstases, e neste sentido não passa de ilusão.

Entretanto, ele ainda é; a experiência que as almas têm no mundo através dos sentidos, embora não passe de um reflexo opaco e imperfeito da intelecção, não é ilusão sem mais, um mero fantasma. Que fosse então considerada ilusão e fantasma, mas essa ilusão deve ter formas que são realidades e se bastam sem as quais não poderia haver miragem, e esse fantasma, por sua vez, deve carregar algo de substancial consigo para que seja fantasma de *alguma coisa*. Ao ser ilusão de formas que são, fantasma de coisas que são, o *kósmos*, neste sentido, é uma realidade, um fato. O fenômeno pode não ter seu fundamento em si, mas ele é algo real, de qualquer maneira, para falar em linguagem fenomenológica. É por isso que introduzimos o *kósmos* no capítulo das hipóstases. Mais controversa é a consideração da matéria como hipóstase, sobre a qual falaremos brevemente mais adiante.

O mundo físico, esse mundo feito por objetos passíveis de serem sentidos, medidos, estendido no espaço e imerso no tempo, possuindo assim características de concretude e durabilidade, é o mundo opaco, essencialmente múltiplo, das coisas compostas. Todas estas características convergem justamente para o fato de que o *kósmos* é composto, constituído por mais de um elemento, em contraste com as outras hipóstases que no seu todo são idênticas à sua substância; aqui Plotino empresta um tanto de Aristóteles e de Platão.

Aristóteles concebia uma coisa como uma substância feita pela união de matéria e forma. Plotino adota a mesma ideia de que a forma, sendo o princípio ativo, informa a matéria, tomando-a pelo receptáculo, o princípio passivo; mas não adota, por sua vez, a noção de substância. A substância aristotélica é o próprio objeto, a coisa, e suas qualidades, todas as suas características, são acidentais e não a constituem intrinsecamente; desse modo, esta coisa não mantém sua compositividade senão em um nível metafísico entre forma e matéria. Para Plotino, pelo contrário, as características da coisa constituem ela mesma, são no seu todo a própria coisa; elas, sendo as qualidades da coisa, são por sua vez as formas sensíveis, ou melhor, imagens das formas do intelecto, de tal modo que o *kósmos* seja de fato somente uma

imagem das formas, não constituindo substância alguma. Assim, Sócrates não é essencialmente um homem; ele é o composto de qualidades na matéria; estas qualidades, como as qualidades visíveis "alto" e "branco", são imagens das formas[54]. Portanto, para Aristóteles, Sócrates é identificado por ser aquele indivíduo ali, com aquelas qualidades acidentais (que poderiam ser substituídas), que podemos ver, e que ao morrer deixará de ser; para Plotino, todo o inverso: Sócrates é identificado por ser a alma "inserida" naquele corpo que, por sua vez, é a imagem de Sócrates, e ao morrer não deixará de ser, mas apenas se desligará do corpo e se recolherá rumo às formas puras e eternas. E aqui Plotino empresta de Platão o mundo das ideias, que são o real do qual as formas sensíveis são apenas imagens temporais.

Compreendemos a criação do mundo sensível, então, como uma atividade da alma que gera instâncias que são imagens das formas. A existência do mundo depende dessa "queda" da alma, que é um certo distanciamento em relação ao intelecto e até um esquecimento das formas puras; a alma inquieta tende ao inferior e assim produz o *kósmos*. A alma é o tempo, em contraste com o eterno intelecto; ao produzir o *kósmos*, ela produz um mundo que está dentro, imerso, no tempo. Mas isto exige alguma reflexão.

A alma é desejo e inquietação, uma atividade, uma vida cujas partes não estão fundidas; mas nem por isso este desejo se dá entre partes temporais, assim como a atividade da alma não pode ser medida pelo tempo pois não se estende no tempo. A atividade da alma e seu desejo, são elas a própria natureza do tempo: a atividade do tempo consiste nesta natureza[55]. O *kósmos*, o mundo ordenado, o corpo ou o mundo corpóreo, pelo contrário, são formas no tempo: o corpo tem um começo, um meio e um fim no tempo, está sujeito à mudança, ao movimento e duração; seus desejos são de um objeto por outro, ambos estendidos no espaço e sujeitos à atividade própria de satisfação do *kósmos* que é o movimento. Um corpo sai de seu lugar e se dirige a outro em uma certa duração temporal, e não pode ocupar o lugar de outro nem se unir às coisas que deseja por mais que tente. De tal modo que, no intelecto, os desejos são eternamente satisfeitos, por conta da fusão das formas; na alma, os desejos são temporalmente situados; e no corpo eternamente insatisfeitos[56].

Esta distinção no tempo levará Plotino a negar, contra os estoicos, que o tempo seja o movimento em si das coisas[57]; contra Aristóteles, que o tempo seja o número ou a medida do

---

54 GERSON, 1994: 92.
55 ver III.7.13.45-7.
56 ver GERSON, 1994: 107.
57 III.7.8.2-6 e 56-8.

movimento[58], uma vez que o *kósmos* está dentro do tempo em sua unidade e o tempo não é uma magnitude estendida no *kósmos*; contra os epicuristas que o tempo seja atributo do movimento[59], já que os objetos parados no *kósmos* continuam por estar no tempo. Gerson[60] salienta que estas críticas de Plotino contra os demais filósofos se dão provavelmente e justamente pelo fato de Plotino enxergar em suas teses uma confusão entre o que é o tempo em si e o que está no tempo ou é medido por ele, sendo a alternativa dele identificar o tempo à vida da alma, ou seja, à própria alma que é esta vida. Ora, o que podemos notar aqui é que esta é também uma distinção entre a alma e o próprio *kósmos*: o *kósmos* é aquilo que está no tempo, é limitado pela temporalidade, enquanto a alma é o próprio tempo.

As limitações características das coisas temporais e corpóreas que distinguem uma coisa da outra, individualizando-as, parecem ser em Plotino o fundamento de todas as distinções corpóreas, que incluem as distinções espaciais; o fato de um objeto estar ali, no "seu lugar", em oposição aos demais no espaço, é somente um aspecto, o aspecto espacial, de um modo de ser que é temporal, gerado pelo tempo. A sucessão temporal que põe um momento antes ou após do outro parece ser a mesma que distingue o lugar de um objeto do lugar de outro; o tempo, como origem e unidade do *kósmos*, é o princípio de toda determinação e de toda limitação das coisas e das formas – o caráter corporal do *kósmos* é o resultado da atividade do tempo, e neste sentido o corpo, não sendo senão forma, reflexo, não deixa de ser uma música. A substancialidade que parecemos abstrair do mundo, como fez Aristóteles, assim, é o que é mera ilusão; e não as formas, a música que têm seu fundamento no intelecto, o ser. No intelecto não há limitações, tudo é unido à totalidade e plenamente satisfeito, o oposto do *kósmos*, de modo que Plotino afirma, em IV.4.15.7-9, que devemos colocar a mesmidade na eternidade e a diferença no tempo. As formas são sempre as mesmas em todas as hipóstases, mas no intelecto elas todas são todas e a mesma enquanto no *kósmos* elas, refletidas, estão como que divididas por um espelho em infinitas imagens.

Aqui surge a questão: por que motivos do uno se faz um intelecto, um ser complexo, tendido à multiplicidade embora ainda em unidade; em seguida, dele se faz a alma, também mais múltipla de modo a não ser mais uma; dela é feito um *kósmos*, este já plenamente dividido, opaco, múltiplo de tal forma que toda união nele é fracassada? O que leva a esta "decadência" que tende sempre à distinção, ao separado, à limitação das formas? Pois deve haver algum princípio que ao menos explique a vontade de cada hipóstase de sair do seu

58 III.7.9.
59 III.7.10.
60 GERSON, 1994: 104.

repouso e afim de gerar as demais; que explique a separabilidade, a limitação daquilo que deveria ser originalmente uno e ilimitado.

Enfim, chegamos à matéria, e de fato, para Plotino, ela participa em cada "momento" da processão, sobretudo na geração do *kósmos* (na geração do intelecto, ela participa como que seduzindo-o a distanciar-se do uno; na geração da alma, ela a seduz distanciando-a do intelecto; o *kósmos*, por sua vez, é o reflexo das formas, e vem a ser pelo desejo da alma de gerar algo de seu na matéria). Mas, ao contrário de muitas correntes filosóficas da época, como os estoicos e os aristotélicos, a matéria plotiniana não é o princípio de substância ou até mesmo o próprio ser, e sim a privação [de ser][61]. E é por ser a privação que ela passivamente funciona como o receptáculo das formas plenamente ativas do intelecto; ela necessita ser eternamente preenchida pelas formas; mas, recebendo-as, ela as reflete, não possuindo dos reflexos nada para si, permanecendo "transcendente", ou talvez "subjacente", alheia aos próprios reflexos, os corpos. Ela jamais se esgota, e jamais se torna ela um elemento substancial no corpo – ela é apenas o princípio de dissolução da unidade das formas do intelecto e dos *logoi* da alma. Assim, Gerson[62] escreve que quando Plotino fala sobre a matéria ele se refere a uma matéria inqualificada ou indesignada (indeterminada), e não a um tipo particular que é um componente de um tipo particular de coisa, como uma matéria corpórea[63]. A matéria, pois, não compõe coisa alguma, ela não tem ser, mas é o próprio nada, de certo modo a direção de todo esquecimento das hipóstases de sua origem una e total para uma atividade sempre mais limitada das coisas que são – uma atividade intrínseca ao que as hipóstases são elas mesmas. Portanto, o que compõe as coisas corpóreas são, como já dissemos, as qualidades que são imagens das formas; a matéria é apenas uma certa sensualidade vazia que clama por ser penetrada a fim de dominar e possuir para si o ser do qual carece, do qual jamais se satisfará pois ela permanece sempre separada do próprio ser.

Os corpos possuem qualidades, são passíveis de serem vistos e sentidos em geral, podem ser medidos e alterados; em contraposição a isto, a matéria, que permanece solitária e insatisfeita, não tem magnitude[64], é incorpórea[65], invisível[66], não tem qualidade[67] e afecções[68], é inalterável[69] e indestrutível[70], ilimitada[71] e indefinida[72] em si pois carece de determinação,

61 II.4.16.3-8.
62 GERSON, 1994: 95.
63 ver também III.5.6.36 e V.9.6.17.
64 III.6.16.27.
65 II.4.8.2; II.4.9.5; II.4.12.35.
66 II.4.12.23; III.6.7.14.
67 II.4.8.2.
68 III.6.7.3; III.6.9.36-9; III.6.11.45.
69 III.6.10.20.

não tem massa[73], não tem forma própria, embora tenha uma natureza[74]; ela é, pois, um substrato subjacente[75]. A palavra original que "substrato" traduz é *hypokeímenon*, literalmente "aquilo que está embaixo", portanto aquilo que subjaz apoiando; a matéria não é um apoio hipostático, ontológico, mas justamente por ser a privação e, assim, "o outro" que interage com o ser; talvez possamos compreendê-la como um vazio que provoca a sucção do ser que transborda em sua direção e que, ao transbordar, se multiplica infinitamente gerando a multiplicidade e a diferença que cada uma das hipóstases tem com relação àquela que é seu princípio.

Um dos grandes problemas que podem surgir aqui é saber "quando" a matéria vem a existir (se depois do intelecto ou da alma) ou se há mais matérias, uma que reflete as formas gerando a alma e outra que reflete os *logoi*, dando origem ao *kósmos*. Ora, este nos parece ser um pseudo-problema, pelo fato de que a matéria não é uma substância: por conta disso não se pode falar de uma substância como sendo a matéria ao lado do intelecto e outra ao lado da alma; não há duas privações, não há dois nadas. Há, no entanto, "depois" de cada hipóstase, sempre um "último", e este "último" é a matéria; na medida em que ocorre a processão e ela gera uma nova hipóstase, esta nova é refletida entre a hipóstase gerada e "o último", este permanecendo, portanto, em sua posição sem jamais perdê-la. O termo *hypokeímenon*, assim, "substrato" subjacente, parece ser a contraparte do termo "transcendente", seu oposto: designa aquilo que está na dependência permanente em sentido existencial de todo o resto que é princípio existencial, *arkhê*, e por isso é o último; o transcendente, por sua vez, é esta *arkhê*, sempre o primeiro e sob o qual todo o resto está em dependência existencial. Isso permitirá Plotino conceber a matéria ao falar da geração da alma e também ao falar da geração do *kósmos*, o que de fato se confere.

Outro problema é a dificuldade de se conceber um nada criado pelo princípio de todas as coisas; este nada está fora do intelecto? Mas como que pode haver algo "fora" do ser de todas as coisas? Por outro lado, com certeza que "dentro" do intelecto não seria possível, pois um nada dentro do ser não parece fazer sentido. Talvez isto se explique por uma derivação do próprio uno, que tenha dado origem ao ser e à matéria como sua contraparte necessária; pois o uno propriamente não é ser, está além dele, e o ser enquanto algo positivo exigiria seu oposto negativo como necessidade do equilíbrio perdido no uno em si mesmo. Para que uma

---

70 II.5.5.34.
71 II.4.10.4.
72 II.4.15.11.
73 II.4.11.25-7.
74 I.8.10.5 e 16.
75 II.4.1.2; II.4.6.3; II.4.12.23; III.6.7.1; VI.3.4.24-8.

fotografia possa ser revelada exige-se o seu espelho, seu negativo; analogamente, para algo ser criado é necessário que se tenha potencialmente o não-este-algo; caso contrário, tudo só poderia mesmo ser dissolvido em um mesmo, no uno – ou no vazio da matéria, que é em relação ao intelecto ativo a potência indefinida, mas que não é capaz de existir por si mesma, e toda sua "realidade" consiste em ser este espelho cuja única função é participar passivamente do ato de alguma *arkhê*. É por isso que Plotino chama a matéria de "sombra do *logos*"[76]. E deste modo:

> tudo que é inteligível no composto está na forma. Mas a matéria é uma condição necessária para a existência do composto, não no modo em que uma atmosfera é uma condição necessária para a existência dos animais, mas no modo em que uma superfície é uma condição necessária para a existência de uma imagem.[77]

Para finalizar, é importante salientar que o ser, por ser inteligível, portanto harmônico e "ajustado" entre sujeito e objeto, é também o belo; as formas puras são o belo, a beleza pura inteligível. O uno, por estar além do belo e a este compreender, dele dependendo uma harmonia anda mais universal e sem limites, é o bem. Como a matéria é sempre a privação de princípio, de hipóstase, ela é essencialmente feia e, por isso também, é o mal em si; e o fato dos corpos serem opacos, limitados e em certo sentido possuem feiura e potencial de evidenciarem o desarmônico, o anti-hierárquico, tendem por isso um tanto ao mal, que é a matéria responsável por sua separabilidade e diferença. Sendo a matéria o que se segue:

> Pode-se já alcançar uma noção disso [o mal] como uma carência de medida em relação à medida, e uma carência de limite em relação ao limite[78], e disformidade em relação ao que é formativo, e deficiência permanente em relação ao que é auto-suficiente, sempre indeterminado, de modo algum estável, afetado de todos os modos, vazio, pobreza total.[79]

Pode-se questionar e responder com O'Meara:

---

76 VI.3.7.8.

77 GERSON, 1994: 97-8.

78 Dissemos antes que o bem é a "harmonia sem limites" para contrastar com o mal, e agora Plotino nos diz que o mal é a carência de limite. Explicamos que o sentido em ambos os casos é distinto: quando se diz, e Plotino mesmo o diz, que o bem é ilimitado, quer-se dizer que, sendo todo poderoso, não encontra obstáculo algum para sua atividade, portanto sem limitação, sem divisão, sem separação, consequências imediatas de todo limite neste sentido. E quando se diz, por sua vez, que o mal é a carência de limite, significa que ele não é determinado [por ele mesmo], ele não tem uma forma própria, uma verdade própria que em certo sentido é sempre um "limite", uma determinação fixa imutável; pois bem, o mal carece desta determinação e desta fixidez imutável, é passivo, portanto depende de uma determinação externa. Por ser vazio e carente, nesse sentido, ele não tem caráter próprio, é mutável e "sua forma" depende de outros que lhe informarão; é pura potencialidade, pode vir a "ser" uma coisa mas pode vir a "ser" outra, portanto carece de uma definição própria, de limites formais próprios.

79 I.8.3.12-6.

Como pode o bem absoluto produzir o mal absoluto? Uma resposta possível (ver III.2.5.27-32) pode consistir em apontar que a teoria da derivação implica que cada estágio sucessivo na derivação representa um grau menor de perfeição ou (expressando isto negativamente) um grau maior de imperfeição. A série de estágios deve continuar até que alcance seu limite, a imperfeição absoluta ou o mal. Pareceria então que é nessa própria lógica de derivação e de produtividade do bem que o mal ultimamente é gerado.[80]

80 O'MEARA, 1993: 82.

3 O CAMINHO AO UNO

No capítulo anterior tivemos por objetivo expor, de modo bem sumário e geral, a henologia plotiniana, seu sistema hierárquico da realidade; mesmo que o detalhássemos ao máximo, ele permaneceria incompleto, pois o sistema metafísico plotiniano, como um todo, se fundamenta mais nas relações internas de toda hierarquia orgânica do que na mera distinção conceitual de estágios metafísicos. Aliás, é por isso que, ao se falar sobre um assunto, ao mesmo tempo se deve ter em mente os demais, como um sistema que só se completa pelo todo, do mesmo modo como o próprio Plotino, que sempre a cada reflexão faz surgir os demais em suas delongas e indesemaranháveis referências e relações.

Tendo exposto a processão, expusemos o caminho pelo qual as hipóstases "se afastam" do uno. Nosso objetivo agora é discutir o caminho de retorno, que é o mesmo. A diferença é que, na processão, a cada geração de uma hipóstase há uma perda de unidade e um ganho de multiplicidade, o que significa, neste contexto, uma perda de existência, de realidade: o intelecto só vem a ser pela perda de realidade e unidade que há no uno; a alma, pela perda de realidade e unidade que há no intelecto; o *kósmos*, pela mesma perda do que há na alma.

As hipóstases tornam-se mais múltiplas, mas jamais perdem sua unidade fundamental, que apenas míngua. Assim, as coisas múltiplas em cada hipóstase tendem naturalmente umas às outras a fim de realizarem esta unidade primordial da qual elas provêm, cuja unidade é o estágio normal de sua existência. O estágio normal das coisas do *kósmos* é a unidade da alma; o estágio normal desta é a unidade do intelecto, e a deste é o uno. Por isso, todas as coisas, mais ou menos múltiplas, buscam e desejam sua unidade transcendente. Este impulso fundamental é o amor; a união de todas as coisas inteligíveis, por sua vez, é o conhecimento; e é através da filosofia que as almas, pelo menos as humanas, percorrem o caminho à unidade do intelecto e à contemplação das formas. E é através do amor e da contemplação que o intelecto, tendo em si o conhecimento máximo, se dirige ao uno.

Falaremos então de dois temas importantes, em cujos subcapítulos tentaremos expor minimamente a relação interna deste sistema e do impulso de todas as coisas de retorno ao uno: primeiramente, o conhecimento, que não se restringe à mente humana, mas se estende para todas as coisas, tendo por fim a união no intelecto. O conhecimento é a forma com que cada um dos entes e o próprio ser busca a unidade e, ultimamente, o próprio uno, que sendo o bem é o fim último de todos os anseios. Em segundo lugar, falaremos sobre o amor, que é propriamente este anseio, este desejo fundamental de união de todas as coisas cuja origem é a mesma. Não obstante isto, contemplação, desejo de união, busca por conhecimento e amor

são aspectos distintos e modos distintos de se falar sobre uma mesma realidade.

A amplitude destes temas é traiçoeira, requer um universo conceitual inteiro para que elas se façam presentes no texto; todavia, esperamos aqui tratar de alguns aspectos e apresentar algumas reflexões importantes, que de modo algum esgotam os temas, mas que sejam capazes de executar seu papel de costureiros do sistema em questão, que não tem o uno como princípio por acaso.

3.1 O CONHECIMENTO

Comecemos por pensar o que para Platão e Aristóteles era a felicidade, a fim de compreender também o ponto de Plotino nesse assunto.[81]

Primeiramente, para Platão, por um lado, a felicidade é alcançada através da política, sendo o homem um ser político: a participação na vida política garante ou ao menos é o meio pelo qual a felicidade se realiza. Por outro lado, a felicidade só pode acontecer com a morte, com a libertação da alma que jaz presa no corpo, rumo ao mundo das ideias, das formas, transcendente e inteligível. São os líderes da *pólis*, portanto, quem estão encarregados de guiar, liderar, o povo para a contemplação das formas e a morte, através de uma utopia.

Em segundo lugar, Aristóteles, que nega a existência do mundo das ideias, que afirma, como já dissemos, a substancialidade das coisas corpóreas, concebe a felicidade como um correto funcionamento da natureza humana, ou seja, o agir do homem de acordo com sua própria natureza corpórea; não havendo uma escapatória para o mundo das ideias platônico, aqui a felicidade, entretanto, não deixa de ser o modo de vida das coisas divinas, que possuem em si o princípio de sua atividade na *phýsis*. O intelecto corresponde no homem à parte divina, e agir segundo o intelecto é, pois, *conhecer* ou, melhor, contemplar (*theorein*, *theoria*, contemplação).

Felicidade, para Platão, Aristóteles e Plotino, não significa meramente um prazer no entretenimento, no sentido moderno. Falar da felicidade no sentido em que estes gregos concebiam é um modo de falar do *telos*, do objetivo, o propósito existencial de todas as coisas, já presente em suas *arkhês*, seus princípios. A felicidade é a realização do ser, uma realização metafísica que não depende da opinião subjetiva dos homens, mas é ela uma hipóstase, uma realidade dada que, entretanto, requer participação das partes. Justamente por adotar um sistema metafísico que empreste conceitos e princípios tanto de Platão quanto de

81 Para a compreensão e relação da filosofia plotiniana com a noção de felicidade em Platão e Aristóteles nos apoiamos em O'Meara, 1993, especialmente p.100 e ss.

Aristóteles, a noção de felicidade plotiniana, a realização dos entes, exigirá igualmente que se leve em conta o que esses dois filósofos concebem por ser o objetivo da vida dos entes.

Por conceber um mundo das ideias, como o de Platão, Plotino manterá a noção de felicidade como sendo a separação da alma em relação ao mundo corpóreo (tanto em vida quanto em morte) e um retorno às formas puras inteligíveis. Mas, semelhante a Aristóteles, Plotino concebe que há no homem, essencialmente, o princípio intelectual divino, de modo que o homem, por definição, seja um ser racional. Plotino é capaz de ir mais longe que Aristóteles, que define o homem como um animal que possui uma razão, o atributo de raciocinar, porque ele identifica o intelecto, o mundo das ideias platônico, ao próprio ser que constitui toda a realidade, inclusive sensível e corpórea; deste modo, o homem não apenas tem a faculdade de inteligir, mas se constitui por ser uma expressão do conhecimento divino (do intelecto). Além disso, não só o homem é “racional”, mas todas as coisas, por participarem do ser, o são, cada qual do seu modo particular. Desse modo, para Plotino, também a felicidade é *theoria*, a contemplação, todavia das formas, as ideias platônicas, e não meramente dos entes substanciais aristotélicos; e contemplar as formas é o conhecimento supremo, que tem seu arquétipo no próprio intelecto, cujo modo de conhecimento se define por intelecção, sobre o qual falaremos mais adiante.

Conforme nossa exposição mostrou no capítulo anterior, o homem é definido pela alma particular que independe do corpo (tratemos aqui do conhecimento humano, que é o conhecimento de uma alma que deu origem a um ente humaniforme sujeito ao tempo, passando por alto pelos modos de ser como o das plantas e animais, o que de modo algum será um empecilho para os nossos propósitos). Sendo uma alma, mas estando em um corpo, sujeito ao tempo estando dentro dele, o conhecimento, ou o pensamento, humano é essencialmente discursivo; seu objetivo é lutar para encontrar as razões e os princípios do ser através de inferências, proposições, cálculo e reflexão, em suma, a *dianoia* ou *dianoesis*[82] está ela também sujeita à separação dos conceitos, premissas, axiomas, razões e conclusões, e que são calculados e concatenados, ao longo de uma sucessão lógica que se expressa espacialmente e se desenvolve na extensão do tempo. O fim deste cálculo não é, por sua vez, uma mera coerência lógica, pois exige da alma um salto metafísico da condição temporal para o eterno mundo das formas, a fim, pois, de alcançar verdades que são transcendentes; para Plotino, a linguagem e a lógica também são escadas, pois não bastam, não esgotam a verdade; pelo contrário, são apenas métodos para alcançar as verdades; e as verdades, por sua vez,

82 ver V.8.6.1-15.

consistem nas formas, um mundo onde não há tempo nem qualquer tipo de separação, e todo conhecimento é imediato.

Assim, a alma, no sistema plotiniano, tem uma existência móvel: ela pode decair e ir de encontro à matéria, ou então buscar seus princípios ativamente com o fim de alcançá-los e realizá-los, com o fim, portanto, de realizar seus próprios fins, que constituem sua felicidade:

> Os seres vivos que têm um movimento voluntário se inclinam às vezes às coisas melhores, às vezes às piores. Talvez não seja digno inquirir sobre voltar-se às piores. Pois, em primeiro lugar, o que é um voltar-se superficial, ao progredir, sempre torna o erro maior. E o corpo acompanha e necessariamente deseja. E se atenção não for prestada ao primeiro passo e ao que acontece de repente e se não for retificada de uma vez, um comprometimento é gerado com aquilo para o qual se decaiu.[83]

Observemos que neste ponto não se pode mais distinguir em Plotino uma ética da ciência, do conhecimento: o modo correto de um homem agir é determinado por seus princípios, que esperam do homem uma ação de acordo; voltar-se às coisas melhores é voltar-se às coisas belas, que são belas por terem sido geradas pelo bem e por isso são boas; mais belas e melhores ainda são as formas inteligíveis em relação às formas sensíveis e corpóreas, ou, ainda no mundo humano, a beleza dos pensamentos e das virtudes em relação às corpóreas. A busca pelo conhecimento passa, assim, por inferências sobre a ação humana e seu modo de vida, que de modo algum devam ter por fim a "igualdade" perante os homens, os "direitos" etc., mas tão somente a contemplação e o êxtase, ou seja, o "sair de si" para o transcendente que é a própria origem eterna, verdadeira e satisfeita do buscador e de toda a realidade sensível e corpórea; uma origem unificada, sintética, em que as formas todas estão como que penetradas umas nas outras.

Atentemos[84], assim, um pouco mais para as características essenciais deste conhecimento discursivo: 1) é inferencial, pois envolve raciocínios e, como já dissemos, cálculo, uma vez que os entes sensíveis e suas verdades, aquele que eles mesmos são, são separados de suas razões e princípios formativos, de modo que cabe à alma fazer suas respectivas ligações e compreender as relações entre eles; 2) é estendido no tempo, ao longo do qual as razões se sucedem uma após a outra; 3) é dissolvido em múltiplas razões que não são sintetizadas, de modo que há essencialmente uma separação lógica, conceitual em cada uma delas; 4) é representacional, uma vez que as razões separadas, os conceitos e as próprias coisas sensíveis, com as quais o conhecimento discursivo sobretudo lida, são imagens opacas

83 III.2.4.36-44.

84 Baseamo-nos no livro de Emilsson (2007) para estas distinções, tanto do conhecimento discursivo como para o não-discursivo mais adiante, sobretudo nas pp. 179-81.

e limitadas, divididas, separadas, das formas eternas, uni-múltiplas, sobre as quais já tivemos oportunidade de estudar; 5) não é verídico, não tem certeza, já que aquele que infere e raciocina é porque não está garantido da verdade do seu conhecimento, por isso se apoia no cálculo, na deliberação: a verdade não lhe é transparente; por fim, 6) não possui seu objeto, por motivos semelhantes aos de 1 e 4: ao deliberar sobre algo, alcançar razões, ele não possui em si os entes, nem mesmo as razões, que são somente premissas ou conclusões; e é por isso que ele busca seu objeto fora de si, sobretudo as verdades, as formas, que estão em um estágio transcendente.

O modo de conhecimento padrão da alma no mundo, assim, é o raciocínio, a deliberação; através deste conhecimento maximamente opaco e imperfeito, a alma se arma de uma ferramenta para escapar rumo a verdades certas e transparentes, com as quais o próprio raciocínio lógico não consegue dar conta. Este conhecimento, buscado por envolver todo o ser enquanto tal, envolve uma constante orientação do corpo e da mente, que pertencem e participam daquilo que deve ser conhecido, e que são eles também instrumentos para o conhecimento. Esta ampla e profunda concepção da realidade determinará que Plotino distinga as direções que a alma pode tomar, no sentido de que ela é e se torna aquilo que conhece, a direção do corpo e da matéria, por um lado, e ao do intelecto e do uno por outro. Surgirá então uma doutrina que tende a sugerir um afastamento do prazer meramente corpóreo, não porém como faz o puritano que nega e exclui as atividades consideradas “mundanas”, mas no sentido daquele que descobre o verdadeiro objeto de desejo que está por trás daquilo que as almas desejam no mundo sensível e, descobrindo sua natureza fisicamente inalcançável, envereda por outro caminho, agora cada vez mais intelectual, mas essencialmente intuitivo[85] porque não deve se prender às inferências que são apenas ferramentas, em absoluto ineficazes e carentes do conteúdo o qual se busca.

A função do raciocínio é esta, ou então a alma deve abandonar sua busca pelas verdades, fechando-se na lógica, mas assumindo que em hipótese alguma está comprometida com os fatos. O que por si só é fazer tudo menos raciocinar, uma vez que o raciocínio tem em vista as verdades como fins. Trata-se, pois, de um conhecimento, opaco e imperfeito, mas com objetos reais, portanto com conteúdo e, mesmo que opacas, também verdades, que são

85 Mas se alguém negar valor às estrelas, porque elas fazem imitando a natureza, dever-se-ia dizer primeiro que os entes naturais imitam outras coisas. Dever-se-ia também saber que elas não simplesmente imitam o visível, mas vão além, aos princípios que produzem a natureza. Então elas fazem muito de si mesmas e acrescentam o que está faltando, pois estão em posse do belo, desde que Fídias não fez seu Zeus [estátua] de acordo com um [modelo] perceptível, mas concebeu Zeus assim como ele seria, caso ele quisesse aparecer diante de nossos olhos. (V.8.1.32-41)

essencialmente transcendentes e enquanto tais elas são fins[86].

O que a alma busca, em sua jornada pelo conhecimento, é a união no intelecto, sua própria origem, onde se dá o conhecimento supremo, a intelecção. Enquanto no raciocínio se tem uma separação entre sujeito e objeto, entre razão e coisa, na intelecção, pelo contrário, estas oposições estão aglutinadas, fundidas em uma unidade, e só preservam formalmente sua diferença, sendo todas essencialmente o mesmo. Reflitamos agora sobre as características da intelecção:

Em contraste com a *dianoia*, o conhecimento discursivo, o não-discursivo, a *noêsis*: 1) não é inferencial, ou seja, não delibera, não raciocina, não calcula; 2) não tem extensão de qualquer tipo, temporal, espacial, lógica, proposicional, e assim apreende todo o conteúdo de uma só vez; 3) não contém separação na sua estrutura, todos os objetos são o mesmo e por isso juntos, de tal modo que toda a apreensão seja sempre de todos enquanto um todo; 4) não é representacional, pois ali os objetos são eles mesmos conhecidos como eles são de fato, trata-se de uma apreensão imediata, sem imagens ou representações; 5) é verídica e tem certeza, uma vez que a verdade dos objetos ali é transparente ao sujeito; e, por tudo isto, 6) não busca seu objeto, mas o possui sempre consigo, totalmente, completamente, o que torna o intelecto eternamente auto-satisfeito em sua existência, em contraste com a alma, a qual carece daquilo que o intelecto mesmo possui.

No intelecto, o conhecimento se faz supremo e alcança seu fim. O intelecto, contudo, não é "o primeiro", o princípio supremo, mas tão somente o paradigma de todas as coisas que são; estas o desejam completamente, e através do conhecimento são capazes de alcançá-lo. O que não se esgota no intelecto, contudo, é a própria contemplação, a *theoria*, que o faz buscar e por isso contemplar o uno, também buscando sair de si mesmo. Este desejo de união, na forma do amor, e na sua realização, a contemplação, transcende assim o conhecimento, por mais absoluto e até difícil de conceber que ele seja já no intelecto.

3.2 O AMOR

O conhecimento está por toda parte, de muitas formas, tal como o amor; mas para Plotino, o primeiro contato com as verdades da alma pródiga ocupada com o mundo sensível, aquele que a desperta em sua busca consciente pelas verdades transcendentais, é a experiência com o

86 Portanto 'não pode ser dito' ou 'escrito', ele diz [Platão, Carta VI, 341c], mas falamos e escrevemos, enviando a isto e despertando das palavras [ou explanações] em direção à contemplação, como se mostrando o caminho àquele que deseja ver algo. Pois o ensinar se estende à estrada e à passagem, mas a visão é o trabalho daquele que decidiu ver. (VI.9[9].4.11-16)

belo sensível; seu raciocínio a levará pelas elucubrações da filosofia, que por sua vez é segundo o filósofo o caminho aos deuses. Contemplando, a alma ao mesmo tempo delibera, sem perder seu objeto de "vista", um objeto que, embora inteligível, não pode ser sensível por definição.

O belo é desejável, um objeto belo atrai o sujeito que vê, que passa a ter consciência do seu amor pelo primeiro. A deliberação deve intervir com vistas a orientar esta consciência que ama, revelá-la o verdadeiro objeto amado, começando por indagar a origem do belo nas coisas belas, a natureza dos objetos belos sensíveis e do belo em si mesmo, e assim por diante.

No subcapítulo anterior pudemos estudar como o conhecimento no intelecto se fundamenta no desejo de união das coisas, sendo por este motivo o objetivo último de todos os modos de conhecimento. Ao buscar o intelecto, a alma se transporta para lá, se torna o próprio intelecto, fundindo-se nas formas eternas. Esta realização irreversível, porém, só pode ser alcançada após a morte, quando da liberação da alma em relação ao corpo. E todas as coisas, amando, desejando a reunião, o retorno à origem, aos princípios, tendem para o intelecto, consciente ou inconscientemente. E lá o amor é auto-satisfeito, com a condição de ainda desejar o retorno final ao uno, onde só não há satisfação porque também não há desejos.

O fato do conhecimento ser de certo modo o amor do intelecto consigo mesmo nos traz à tona as metáforas visuais ao lado das metáforas sexuais que não só Plotino, mas já Platão empregava. Na intelecção, as formas veem umas as outras, veem elas mesmas e não imagens umas das outras; uma "visão por contato". A particularidade dessa metáfora que torna o invisível visível, gerando certa insuficiência explicativa, leva Plotino usar de linguagem erótica para descrever esta realidade. Mais do que isso, a metáfora sexual, por evidenciar o contato, a interpenetração, a fusão de uma realidade, passa a ser preferível ao dialogar sobre uma união com o uno, em detrimento da metáfora da visão, que exige um afastamento e uma distinção entre sujeito e objeto, característicos do conhecimento e, portanto, da intelecção[87].

Neste contexto, podemos lembrar do diálogo *Banquete* de Platão, em que o filósofo introduz o mito do Andrógino para explicar o *eros*, o amor sexual. O desejo entre homem e mulher é tomado já como um desejo por restabelecer uma unidade primordial que é permanente em cada uma das partes, separada do todo. Este mito explica, contudo, não só o desejo humano, mas, sobretudo em Plotino, o de todas as coisas que são partes do universo, por restabelecer a unidade no princípio; e deste modo todas as coisas sensíveis, fisicamente

87 ver V.3.10.40-4; V.3.17.25-36; VI.7.39.15-20; VI.9.11.24.

separadas umas das outras, revelam no desejo um intuito de se unir à alma hipóstase, que é orgânica, harmônica e forma um todo que não é temporal e espacial, embora seja em si o próprio tempo. E as almas individuais, que participam de um todo, não suficientemente unificadas na hipóstase, desejam por sua vez se unir no intelecto e assim superar mais um obstáculo para a universalidade – no intelecto, as almas divididas se fundem nas formas, que são a totalidade do ser e portanto não carecem de mais nada que tenha ser. E as formas, por sua vez, desejam se aniquilar no uno, deixar de ser, que já é uma limitação, no sentido de que algo que é pode deixar de ser aquilo que é, e no uno então, o primeiro, superar todo limite e indeterminação.

Esta doutrina de Plotino, assim, está intrinsecamente ligada à utilização simultânea do mundo das ideias platônico e da concepção de *phýsis* e da contemplação aristotélicas, sobre os quais já tivemos oportunidade de falar. A *arkhê*, em cada estágio da hierarquia, representa uma unidade ideal, real e transcendente em relação à sua produção, que deve ser buscada uma vez que significa toda a resolução da carência e do modo de existência da última. E é por isso também que a *arkhê*, o princípio, é também o *telos*, o fim de todas as coisas; o desejo natural, intrínseco a cada uma delas, por alcançar este fim é o amor. A naturalidade deste desejo se deve a que as coisas particulares só são definidas em função do todo, em função de sua participação ontológica no todo, portanto unidade ontológica; a parte é, assim, uma "ilusão" singular de um todo sempre indivisível; a parte, pois, não contém em si sua essência, que permanece transcendente, uma essência que é compartilhada por todas as outras partes. Então é natural, até necessário, que ela deseje esta união, uma vez que depende completamente da sua essência para existir. O desejo sexual é apenas um modo, talvez o mais fundamental, deste desejo de união, mas não se restringe ao desejo pelas formas sensíveis, um desejo deveras opaco e fraco, mas é ele essencialmente o desejo de união nos princípios, sendo o desejo físico apenas uma imagem de um *eros* plenamente metafísico. E aqui não temos mais apenas uma metáfora, mas de certo modo a própria definição do *eros*; o sexo físico é expressão, uma instância, um prolongamento de um *outro* sexo:

> Seguindo a Cronos [o intelecto] ou, se se prefere, a Urano [o uno], pai de Cronos, ela [a alma] dirige sua atividade para ele, familiariza-se com ele e, amando-o, engendra o Amor e com este olha para aquele, e esse ato da alma produz uma realidade e uma essência, e ambos olham para lá: a alma que engendra e o belo Amor engendrado como uma realidade que está eternamente voltada para outro ser belo e que nisso fundamenta seu ser... Mas não convém desconfiar de que o amor seja uma realidade e uma essência originada e inferior, com efeito, à que o produziu, porque é existente, no entanto. Porque aquela alma era uma essência originada da atividade da essência anterior a ela e da essência dos entes, e ela olha, olha intensamente, para aquele que era a essência primeira. E esta era o objeto primário

> da visão da alma, e ela olhava para ele como seu próprio bem e se alegrava ao olhar; e o objeto da visão era de tal natureza que o sujeito que olhava não podia fazer dessa visão uma coisa secundária, de modo que, por causa de uma espécie de prazer, de sua tensão em direção a ele e da intensidade da visão, a alma engendrou a partir de si mesma algo digno dela e do objeto de sua visão. Então, daquele cuja atividade está intensamente aplicada ao que é visto e daquele que por assim dizer emana do que é visto, provavelmente nasceu o Amor como um olho plenificado (…) pois é a partir dele que a afecção recebe sua nomenclatura [a partir do deus do Amor a afecção da alma recebe o nome de Amor], haja vista que o que é essência é anterior ao que não é essência – embora se diga que "amar" é a afecção – uma vez que se diria "o amor por alguém o possui", mas não "amor" sem mais.[88]

Também notamos nesta passagem supracitada a condensação da doutrina do amor, o *eros*, com a contemplação aristotélica, a *theoria*; o desejo de união é ele próprio a contemplação, e contemplar é tender para os princípios, para as formas em detrimento das imagens (representações) e assim, como o último fim dos desejos, para o uno em detrimento da limitação das formas. Plotino usou nesta passagem o verbo *horao* (ver), ao invés de *theorein* (contemplar), apenas porque tentou explicar o amor pela contemplação através de uma falsa etimologia[89].

Desejamos as coisas belas porque a beleza (que é o ser e o intelecto) presente nelas é nosso próprio fundamento ontológico; e o belo é agradável porque, sendo nosso fundamento, é maximamente ajustável ao nosso ser, é a resolução para nossas carências que não são meramente psicológicas ou emocionais, mas ontológicas de fato. A tarefa do homem é, então, constantemente distinguir entre o que é princípio, o fundamento, e o que é belo quase como que por acidente, sendo imagem do belo e não o belo em si, e dessa forma sempre se afastar dos que são "belos por acidente" e fugir em busca desse belo que é essência. Em outra passagem, Plotino nos diz mais sobre essa fuga:

> "Fujamos para a pátria querida", alguém exortaria com maior verdade. Então, que fuga é essa? Como? Navegaremos como Odisseu (…) que fugiu da feiticeira Circe ou de Calipso, não contente em permanecer, embora tivesse prazeres para os olhos e se unisse a muita beleza sensível. Nossa pátria é de onde viemos e nosso pai está lá. Que jornada e que fuga são essas, portanto? Não devemos perfazê-la com os pés: os pés nos levam a todo lugar, da terra para a terra; e não precisas preparar uma carruagem de cavalos ou uma embarcação, porém deves te afastar de tudo isso e não olhar, mas, como que cerrando os olhos, substituir essa visão e despertar uma outra, que todos têm, mas poucos usam.[90]

No texto está dito que não precisamos dos pés nem das carruagens e até que deles

88 III.5.2 e III.5.3.

89 "(...) como uma visão com a imagem, originando-se principalmente disso seu nome, porque possui realidade a partir da visão": passagem suprimida na citação de (III.5.3).

90 I.6.8.

devemos nos afastar a fim de realizar esta fuga; é uma forma de dizer que o objeto de desejo não se encontra no mundo onde o sujeito habita, mas, pelo contrário, é sempre transcendente à realidade dele enquanto amante. E isto serve tanto para as almas nos corpos como para qualquer uma das hipóstases exceto o uno, para quem não há transcendência nem um objeto para desejar ou contemplar, permanecendo ele, assim, o fim último de todos os desejos.

Não se pode, contudo, simplesmente cortar caminho e buscar o uno. Para as almas não purificadas, nem os *logoi* da alma hipóstase e menos ainda as formas do intelecto são "visíveis". Pois "se o olho se dirige à visão turvado pela maldade e não purificado, ou fraco, incapaz por falta de vigor de olhar as coisas completamente radiantes, ele nada vê"[91]; deve-se

> então, acostumar a própria alma a ver primeiro as belas ocupações; em seguida, as belas obras, não essas que as artes realizam, mas a dos chamados homens bons; depois vê tu a alma dos que realizam as belas obras. Como verias o tipo de beleza que uma alma boa possui? Recolhe-te em ti mesmo e vê; e se ainda não te vires belo, como o escultor de uma estátua que deve tornar-se bela apara isso e corrige aquilo, pule aqui e limpa ali, até que exiba um belo semblante na estátua, assim apara também tu todo o supérfluo, alinha todo o tortuoso, limpa e faz reluzente todo o opaco e não cesses de moldar a estátua de ti mesmo, até que resplandeça em ti o esplendor deiforme da virtude, até que vejas "a temperança assentada em sacra sede".[92]

O processo de fuga e de conhecimento, de união com os estágios superiores da henologia, é gradativo, e envolve, como já dissemos anteriormente, uma orientação de todos os hábitos da alma, exige uma constante e eterna vigília a fim de gradativamente se acostumar com a "luz radiante" e assim poder ver o objeto que sua vista busca. O processo começa no corpóreo e termina no uno, e tem um caráter negativo, uma vez que se baseia no afastamento de todo o "supérfluo" e em uma correção de acordo sempre com os princípios, que permanecem sintéticos e transcendentes a toda multiplicidade que deles deriva.

91 I.6.9.
92 I.6.9.

4 CONCLUSÃO

Nossa exposição teve por intuito expor em linhas gerais o sistema henológico plotiniano, que consiste na emanação do uno, depois do intelecto e, por fim, da alma, gerando o *kósmos* através do reflexo sobre a matéria. Cada um dos princípios contém em si os derivados: a alma possui em si todas as possibilidades formais do *kósmos*; o intelecto possui em si as da alma e, por fim, o uno possui em si os do intelecto. Cada um dos princípios é, assim, uma totalidade perfeita e transcendente de tudo que dele depende.

Pelo fato de todas as multiplicidades, em cada um dos estágios e hipóstases, serem apenas reflexos de uma unidade essencial que todas elas possuem no princípio superior, e pelo fato de que o ente múltiplo se define por carecer dessa unidade, que é sua essência, todas as coisas múltiplas desejam o todo e cada uma das coisas contidas neste todo. Esse fenômeno é o amor, que para Plotino não se reduz a um sentimento subjetivo, mas é ele uma realidade que contém tanta “substancialidade” quanto qualquer coisa; por sua vez, é uma realidade tanto quanto ou ainda mais fundamental que o próprio ser, na medida em que não se esgota no ser e o supera ao se constituir pela tendência das formas ao uno, ou também: a contemplação.

Todas as coisas, enquanto são coisas, fundamentalmente amam e buscam a contemplação dos princípios superiores; algumas jamais encontram, no entanto, o caminho para a visão das formas, não sabendo se desfazer dos obstáculos supérfluos que as atrapalham, e por isso jamais alcançam a felicidade. Outras já são capazes de ir mais longe, pois o caminho necessariamente existe, dada a continuidade de todas as coisas e seus princípios, que embora transcendentes permanecem no criado como um substrato formal, necessário para que a existência do criado seja possível.

Entretanto, há controvérsias sobre se essa união com os princípios se dá em vida, sobretudo a união com o uno, o que costuma ser discutido entre os comentadores, e cujo assunto rendeu ao Plotino a fama de místico, tanto entre os que simpatizam com ele quanto entre aqueles que buscam com esta cunhagem difamá-lo. Nossa contribuição, contudo, termina por aqui, e deixamos a cargo do leitor que se interessar o estudo direto das *Enéadas*.

REFERÊNCIAS

ARMSTRONG, A.-H.. Plotinus, texto grego e tradução inglesa em 7 volumes (vol. I: introdução, Vida de Plotino e Enéada I; vol. II: En. II; vol. III: En. III; vol. IV: En. IV; vol. V: En. V; vol. VI: En. VI 1-5; vol. VII: En. VI 6-9) Loeb Classical Library, Cambridge/ Mass, Harvad University Press., 1966-1988

BARACAT, J. *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio*, Vida de Plotino: Introdução, tradução e notas. 2006. 350f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2006

BARACAT, J. *Plotino, Enéada III. 8 [30]: Sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno. Introdução, tradução e comentário*. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2001

BLUMENTHAL, H. G. *On Soul and Intellect*. The Cambridge Companion to Plotinus, Nova Iorque, 1996, pp. 82-104

BRISSON, L. A *oposição phúsis/tékhne em Plotino*. Archai, 2013, n. 10, jan-jul, pp. 63-72.

CLARK, S. R. L., *Plotinus: Body and Soul*, The Cambridge Companion to Plotinus, Nova Iorque, 1996, pp. 275-91

EMILSSON, E. K. *Plotinus on Intellect*, Oxford University Press, 2007

GERSON, L.P. *Plotinus*. Londres/Nova Iorque, Routledge, 1994

GERSON, L. P. (ed.) *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Nova Iorque, 1996

O'MEARA, D. J., *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Oxford Press, 1993

PEARL, E. D., *Thinking Being. Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*. Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, v. 17. Leiden, Boston: Brill, 2014

SMITH, A. (tradução e comentário) *Ennead I.6, On Beauty*, Parmenides Publishing, EUA, 2016